64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 28 15 JUILLET 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

PROBLÈMES DU CLERGÉ DIOCÉSAIN

Les relations entre prêtres à l'école du Christ lui-même [1]

Lorsqu'on recherche ce que doivent être les relations des prêtres entre eux, il faut résolument franchir le seuil de la foi. Rien ne serait plus factice que de laisser la discussion se situer au plan de la morale naturelle, voire de la politesse mondaine ou de la bonne camaraderie. Le mystère du sacerdoce est d'un autre ordre, comme aurait dit Pascal. Il faut nécessairement y pénétrer.

Dès lors une question semble devoir se poser avant toute autre : « Les relations entre prêtres, que doivent-elles être pour répondre au vœu même du Seigneur ? » Un approfondissement théologique peut et doit apporter des lumières sur le sujet, mais, à vrai dire, ce ne sera jamais que dans la mesure où il permettra d'entrer dans les vues du Souverain Pontife et de réaliser ses desseins.

Or, les vues et les volontés du Christ apparaissent déjà clairement dans l'Evangile. En préparant ses Apôtres à leur mission, en leur donnant ses consignes ou en leur confiant ses pouvoirs, le divin Maître révèle aux prêtres de tous les temps l'essentiel de sa pensée et de ses désirs sur la nature des rapports qui doivent les unir entre eux. Révélation progressive que la simple lecture des Synoptiques et de saint Jean livre au lecteur attentif. Dans un entretien familier et sans prétention, nous voudrions en noter ici les principales étapes. Vingt siècles de vie de l'Eglise permettent d'en saisir suffisamment le relief pour que les transpositions nécessaires se fassent comme d'elles-mêmes et sans qu'il soit besoin de les souligner longuement.

Point de départ.

Le point de départ des relations qui doivent unir les Apôtres entre eux, c'est l'intimité partagée ensemble avec le Seigneur.

Qu'on se rappelle la première rencontre du Christ avec les disciples de Jean-Baptiste : « Venez et voyez » dit Jésus. Alors Jean et André demeurent tout le jour auprès de lui. Ni l'un ni l'autre ne perdront jamais le souvenir de cette prise de contact. De telles heures orientent leur vie pour toujours.

Ce n'était là pourtant qu'une première rencontre. Lorsque Jésus appelle définitivement les Douze sur la montagne de Galilée, nous savons par saint Marc qu'il les établit « pour être avec Lui » (Mc III, 14).

Il n'est pas de relations sacerdotales qui puissent faire abstraction de cette origine et de ce fondement. Ce qui unit entre eux tous les prêtres du monde, c'est d'abord cet appel à partager ensemble l'intimité de Jésus. Qu'ils viennent à l'oublier dans les rapports qu'ils ont entre eux, et leurs paroles comme leurs attitudes sonneront faux. Qu'ils en prennent conscience au contraire sans fausse pudeur, alors les divergences de l'âge, de la mentalité ou de la fonction ne pourront mettre obstacle à l'harmonie fraternelle des cœurs.

Approfondissement.

L'approfondissement et l'affermissement de ces relations entre les Douze s'opèrent peu à peu grâce à une sorte de mise en commun de toute la vie.

On peut dire que, dès les débuts de cette existence nouvelle, les Apôtres partagent tout avec le Christ, depuis les ressources indispensables pour assurer la subsistance de la petite équipe jusqu'aux entretiens les plus spirituels qui les préparent à une mission transcendante. On marche ensemble, on se fatigue ensemble, on se repose ensemble. On traverse le lac dans la même barque, on s'asseoit aux mêmes tables, on se pose les mêmes questions, on reçoit le même enseignement, on partage les mêmes joies et les mêmes peines. Tout cela crée un climat de simplicité, de familiarité et pour tout dire de vérité qui fait partie intégrante de la pédagogie du Christ.

Chaque fois que l'occasion est favorable, Jésus pousse à des échanges confiants. Tantôt c'est lui-même qui interroge : « Qui dites-vous que je suis ? » Tantôt il pique la curiosité et suscite une question comme lorsqu'il parle en paraboles. Ce qu'il cherche à provoquer chez ses auditeurs, c'est une réaction du fond. Visiblement, il veut amorcer un dialogue, permettre une confidence, susciter une profession de foi. S'il se heurte à un silence ou à une gêne de la part de ses disciples — et de temps en temps cela arrive — alors il s'efforce de briser le respect humain qui les paralyse. « Sur quoi discutiez-vous donc en chemin ? » (Mc IX, 33)

Jésus s'efforce surtout d'élever l'entretien du plan des préoccupations terre à terre au plan d'une véritable intimité spirituelle. Mais là encore il se heurte souvent à l'incompréhension. Lorsqu'il les met en garde, par exemple, contre le levain des Pharisiens, ne songent-ils pas immédiatement aux

[1] Nous publions ici le texte de la conférence spirituelle donnée par S. Exc. Mgr l'évêque de Coutances, à la Journée communautaire de Montpellier (20 avril 1954).

provisions de pain qu'ils ont oublié d'emporter avec eux ? (Mt xvi, 5). Nous dirions aujourd'hui qu'il ne sont pas sur la même longueur d'ondes. C'est là une source perpétuelle de quiproquos qui seraient amusants s'ils n'étaient douloureux pour le cœur du Maître.

Ajoutons que Jésus, pour unir plus profondément entre eux ses apôtres, les oblige à agir ensemble. Il les envoie deux à deux sans doute pour porter un témoignage d'authentique charité comme le souligne saint Grégoire dans une homélie célèbre, mais aussi afin de pouvoir faire l'apprentissage d'un apostolat communautaire. Découvrir ensemble les possibilités et les obstacles, partager les espoirs ou les craintes, s'entr'aider et se compléter dans une même tâche, mettre en commun les mêmes efforts, les mêmes épreuves, les mêmes joies, n'est-ce pas s'unir toujours davantage au creuset de l'action sacerdotale et missionnaire ?

L'essentiel manquerait pourtant si l'union profonde des âmes ne se réalisait dans une prière commune. Jésus ne l'impose pas, il la fait désirer. « Seigneur, apprends-nous à prier » (Lc xi, 1), lui demandent ses disciples. Or la prière qu'il leur enseigne est celle des enfants d'une même famille à un Père commun. Oh ! certes, il ne méconnaît pas la nécessité d'une prière personnelle, à la fois discrète et solitaire. Lui-même en a donné si souvent l'exemple (Mt vi, 5-7). Mais il affirme que la prière d'une communauté où les volontés s'accordent jouit d'une puissance toute spéciale sur le cœur de Dieu. Lorsque deux ou trois des siens sont réunis, n'est-il pas au milieu d'eux ? (Mt xxiii, 19-20). Et lorsque lui-même entre en agonie, n'est-ce pas l'heure pour ceux qu'il a le plus aimés, de veiller et de prier ensemble en union avec lui ? (Mt xxvi, 37).

* *

Faut-il conclure de ces premières données évangéliques que tous les prêtres devraient partager avec d'autres le vivre et le couvert, s'astreindre au même règlement personnel, se livrer aux mêmes dévotions ? Telle n'est point la pensée de l'Eglise, interprète authentique des volontés de son Chef [2]. Ici, comme en bien d'autres domaines, la fidélité à l'esprit va plus loin que la fidélité à la lettre. Des prêtres peuvent vivre sous le même toit, et leurs relations demeurer tristement superficielles !

Etre fidèle à l'esprit du Seigneur, pour les prêtres d'aujourd'hui, c'est traduire dans le contexte du xx^e siècle, la vie fraternelle du Collège apostolique, ce qui suppose légitime une évolution des structures ecclésiales dans le sens de besoins nouveaux.

Etre fidèle à l'esprit du Seigneur c'est avoir sa porte ou sa table largement ouvertes à tous ses frères dans le sacerdoce, quitte à partager avec eux la pauvreté de son repas ou celle de son presbytère, mais c'est aussi savoir les écouter, entrer dans leurs préoccupations et les comprendre.

Etre fidèle à l'esprit du Seigneur, c'est deviner les soucis familiaux de celui-ci, les difficultés pécuniaires de celui-là, l'épreuve physique ou morale d'un troisième.

Etre fidèle à l'esprit du Seigneur, c'est surtout participer à la vie de l'équipe sacerdotale dont on fait partie, paroisse, doyenné, collège, action catholique... C'est prendre en charge avec ses confrères le travail pastoral d'un secteur, c'est s'entr'aider sur tout les fronts en sachant s'oublier soi-même pour favoriser l'action commune. C'est aussi souffrir ensemble de cette souffrance apostolique sans laquelle il n'y a pas de rédemption.

Etre fidèle à l'esprit du Seigneur, c'est accepter enfin de parler simplement entre prêtres de ce qui intéresse le Sacerdoce et le Royaume de Dieu ; c'est ne pas hésiter à proposer une prière commune ou à s'y associer ; c'est s'épauler mutuellement dans la montée spirituelle non seulement par de rapides absolutions mais par une véritable direction de conscience ou par une monition fraternelle sérieuse.

* *

Une telle simplicité entre prêtres suppose, il faut bien le dire, un climat de vérité, de confiance, de charité qui ne s'improvise point. Une des tâches essentielles des formateurs du clergé n'est-elle pas d'y préparer les futurs prêtres en la réalisant déjà au milieu d'eux ? C'est en les initiant peu à peu aux relations sacerdotales telles que le Seigneur les désire, que nos Séminaires, grands et petits, leur en donneront le goût pour toujours.

Il est important toutefois de signaler que la formation des nouveaux ordonnés ne peut être achevée au jour de leur ordination sacerdotale. Certains aînés s'en étonnent ingénument qui ont oublié leur propre passé et qui ne paraissent même pas se douter qu'il leur appartient à eux-mêmes de soutenir et d'aider leurs frères plus jeunes dans le sacerdoce.

Grave est, en effet, la responsabilité de tous ceux auxquels se trouve confié directement ou indirectement le soin de les initier à leurs premiers ministères. Qu'il s'agisse d'un Curé à vicaires, ou d'un Doyen de jeunes curés, d'un Membre de l'administration diocésaine, d'un Supérieur de collège, ou d'un Aumônier d'Action catholique, cette tâche demande certes, beaucoup de compréhension et de patience, de fermeté et d'amour, mais de quelle utilité n'est-elle pas pour l'Eglise ! Combien se souviennent avec émotion de tout ce qu'ils doivent à leur premier Curé ou à leur premier Supérieur !

« C'est pourquoi, écrivait S. S. Pie XII dans l'exhortation *Menti Nostræ*, Nous rappelons à tous les pasteurs des âmes, qu'entre leurs mains, en grande partie, se trouve placé l'avenir de ces jeunes prêtres. Car la force et l'ardeur avec lesquelles ceux-ci se donnent à leur premier ministère pourront parfois s'éteindre ou certainement diminuer à l'exemple de prêtres plus âgés, tels ceux qui ne brillent pas par l'éclat des vertus ou qui préfèrent un genre de vie de tout repos, sous prétexte de ne pas changer de vieilles routines dont ils ont pris l'habitude » [3].

Obstacles.

Dans cette œuvre d'union profonde qu'il s'attache à réaliser entre ses Apôtres, Jésus se heurte à de redoutables obstacles.

Dans « l'homme ennemi » qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille, l'Evangile lui-même

[2] Aux termes du can. 134 du Code, la vie commune est seulement à conseiller, « *suadenda* ».

[3] Pie XII, Exhortation apostolique *Menti nostræ*. Ed. Bonne Presse, p. 42.

reconnaît le rival de Dieu. Aucun trait ne le dépeint mieux. Satan s'est donné pour mission de détruire l'œuvre de l'amour divin. Là où règnent l'union et la charité, il travaille sournoisement à substituer les oppositions et les haines. On devine facilement à quels hommes il entend d'abord s'attaquer. N'est-ce pas lui qui met dans le cœur de Judas le dessein de trahir ?

Toutefois le Prince de ce monde n'agit pas seul. Jouant habilement sur tous les claviers, il sait trouver dans l'homme lui-même les complicités dont il a besoin. Parfois ce sont de basses passions comme l'attachement sordide à l'argent, mais ce peuvent être aussi de simples tendances naturelles ou de regrettables défauts. Le P. Chevrier souhaitait qu'on écarte des communautés trois sortes d'esprit : « *les esprits critiques* et démolisseurs qui censurent tout et ne trouvent rien de bien, *les esprits profiteurs* qui ne songent qu'à leur intérêt personnel, *les esprits dominateurs* qui n'arrivent point à se détacher d'eux-mêmes, et se persuadent être le centre de tout, voulant absolument faire prévaloir leur avis »[1].

Il semble que N.-S. a mis plus particulièrement en garde ses disciples contre certaines formes de rivalités personnelles ou de susceptibilités mesquines dont les milieux dévots ne paraissent pas être exempts. Un sujet fréquent de discussion entre les Apôtres, c'est de savoir quel est le plus grand parmi eux. A plusieurs reprises, il essaya de les guérir de cette stupide maladie. La leçon est toujours saisissante et sans équivoque. Un jour, ayant placé un enfant au milieu d'eux, il affirma solennellement : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne changez pas et si vous ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux. » (Mt. XVIII, 1 ; Cf. Luc IX, 46 ; Mc. IX, 33).

Mais la leçon est dure à entrer : « Chassez le naturel ; il revient au galop ! » Quelques heures seulement avant sa mort, Jésus voit encore ses Apôtres se disputer pour une question de préséance ! « Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous, leur dit-il, le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir. » Joignant le geste à la parole, afin que la leçon pénètre mieux, il se met à genoux devant eux pour leur laver les pieds comme l'aurait fait le dernier des esclaves. « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? ajoute-t-il ensuite. Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné un exemple, afin que vous agissiez vous aussi, comme j'ai agi envers vous... » (Jo. XIII, 12 et s.).

« Vous devez vous laver les pieds les uns aux autres ». Voilà une règle d'or qui, bien comprise, devrait inspirer toutes les relations sacerdotales. Pourquoi cet exemple suprême du divin Maître joint à son ordre formel n'éclaire-t-il pas davantage la conduite de ses prêtres ? L'Eglise pourtant l'a enchâssé dans sa liturgie du Jeudi Saint. Mais ce rappel émouvant n'a qu'une valeur de signe. A quoi nous sert de nous agenouiller une fois l'an devant des pauvres et de verser quelques gouttes d'eau sur leurs pieds, si toute l'attitude de notre vie est un insolent démenti à ce geste symbolique d'abnégation et d'humilité ?

La seule susceptibilité qui soit acceptable entre prêtres, c'est celle qui a pour objet le droit de s'oublier et de servir.

La seule rivalité, celle qui vise la dernière place

La seule ambition, celle de donner sa vie pour le salut de ses frères.

Voilà ce qu'enseigne le Christ.

A une telle hauteur de vue, toutes les petitesses et les mesquineries s'évanouissent. Il n'y a place que pour une hantise apostolique commune qui est le fruit d'une même charité.

Le divin commandement.

Jésus résume sa volonté formelle à l'égard de ses Apôtres dans le commandement de l'amour.

Sans doute le grand commandement de la Loi s'adresse-t-il à tous les hommes ; sans doute, dès le Sermon sur la Montagne, le Seigneur l'a-t-il rappelé à la foule de ses auditeurs et sans doute aussi en a-t-il dévoilé déjà les exigences nouvelles.

Il n'en demeure pas moins que c'est aux Douze et à l'heure même où il leur confère le sacerdoce, que le Christ a voulu réserver la pleine révélation du mystère de la charité divine qui doit unir tous les siens. Après leur avoir appris à vivre quotidiennement ce mystère, il va leur dévoiler peu à peu tout ce qu'il suppose et tout ce qu'il exige. Du plan psychologique sur lequel il s'était placé tout d'abord, il va les faire passer insensiblement au plan d'une authentique théologie.

Confidence d'un ami à ses intimes, les paroles du Christ après la Cène se résument dans cette consigne qu'aucune méditation ne saurait jamais épuiser : « Mon commandement, c'est que vous vous aimiez les uns les autres *comme je vous ai aimés.* »

La charité du Christ est à la fois la source et le modèle de la charité sacerdotale. Et tout se passe comme si, dans la pensée du divin Maître, il appartenait aux prêtres de révéler aux hommes par le témoignage de leur affection fraternelle la plénitude de la charité qui doit les rassembler dans l'Eglise. Il ne s'agit donc pas de constituer comme une caste sacerdotale repliée sur elle-même. Le presbyterium s'ouvre largement sur le peuple chrétien qui ne fait qu'un avec lui dans le Corps Mystique du Sauveur.

Par ailleurs, remarquons-le, une telle union entre les pasteurs d'un même troupeau n'est pas seulement une exigence de leur mission, elle répond aussi pour chacun d'eux, à un besoin personnel qu'il serait grave de méconnaître.

Ce n'est pas sans risques que des hommes, entendant l'appel du Seigneur à un plus grand amour, s'engagent dans la voie de la chasteté parfaite. Sans parler de déviations plus sérieuses encore, le prêtre qui veut être fidèle à la promesse de son sous-diaconat et qui renonce aux joies normales d'un foyer, n'est pas à l'abri de cette « sclérose du cœur » qui fait le vieux garçon égoïste, tout replié sur lui-même et prisonnier de manies étranges prêtant au moins à sourire.

Or, avec la passion apostolique du salut des âmes,

[1] Cf. article de M. Villot, *Dictionnaire de spiritualité*, II, col. 1178.

le meilleur moyen d'éviter le danger d'un pareil refoulement, c'est justement, au sein même du presbyterium, l'existence de relations toutes cordiales, analogues à celles qui unissent un père à ses fils, ou à celles qui unissent des frères entre eux. Là encore, il n'est que d'ouvrir l'Evangile pour y prendre le « ton de Dieu ». L'Eglise ne demande pas au prêtre de ne pas aimer. Elle lui demande au contraire de se réserver pour un amour qui soit la réplique parfaite de l'amour du Seigneur lui-même. « Mon commandement c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. »

« Vinculum caritatis ».

Mais il faut aller plus loin : *Jésus, en liant la consécration sacerdotale à la consécration eucharistique, fait de l'Eucharistie le lien qui unit indissolublement les prêtres entre eux.*

« Faites ceci en mémoire de moi »... La raison d'être du sacerdoce catholique c'est de renouveler à travers l'espace et le temps l'unique sacrifice qui sauve le monde et rend gloire au Père.

Les prêtres sont « pour l'Eucharistie ». Les relations mystérieuses qui les rattachent invisiblement les uns aux autres dans l'unique sacerdoce du Souverain Prêtre sont des relations eucharistiques. C'est la messe qui fait leur unité à un titre spécial et unique. Elle est vraiment pour eux, et par excellence, le lien de la charité.

Encore serait-il bon de distinguer dans l'unité même du sacerdoce, les évêques successeurs des apôtres et les prêtres qui coopèrent à leur ordre. Ceux-ci, en effet, ne participent au sacerdoce du Christ que « par délégation de la fonction sacerdotale qui est plénière dans l'évêque »[5]. Il faudrait approfondir théologiquement la nature de ces rapports qui rattachent l'évêque à ses prêtres et les prêtres entre eux. Et l'on verrait alors facilement que si le prêtre est personnellement prêtre, il ne l'est pas individuellement mais pour la communauté sacerdotale dont l'évêque est le chef et le père. Ceci dépasse notre propos, mais il nous plaît de signaler qu'au témoignage de la tradition et de la liturgie, de telles relations s'apparentent dans l'ordre surnaturel, à ce que sont les relations de paternité et de filiation dans l'ordre de la nature. « L'évêque est l'image du Père », dit saint Ignace d'Antioche. (*Ad Trall.* III, 1).

Tout le problème est donc que ces réalités fondamentales, et nous pourrions dire ontologiquement surnaturelles, deviennent aussi des réalités vécues.

Le problème, pour les prêtres, est d'être vraiment ce qu'ils sont. Il s'agit pour eux de traduire dans leurs comportements quotidiens quelque chose du mystère qu'ils portent avec eux, qui les pénètre et dont ils sont marqués pour toujours. Serait-il chimérique de souhaiter que dans chacun de nos diocèses, tous les prêtres unis à leur évêque aient toujours davantage à cœur de réaliser visiblement l'harmonie invisible qui les unit tous ensemble « comme les cordes à la lyre » ? Quel serait alors le rayonnement du sacerdoce universel à travers toute l'Eglise !

[5] Cf. Colson, *Fondements d'une spiritualité pour le prêtre de « second rang »*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, n° 10, tome 73, déc. 51, p. 1054.

Telle est pourtant la grâce que le Seigneur nous offre chaque matin. Ce n'est point seulement par de pauvres efforts humains que se bâtit une communauté presbytérale. C'est surtout par une coopération active et consciente à la toute-puissance divine du mystère eucharistique. « *Agnoscite quod agitis ; imitamini quod tractatis...* »

Vers la consommation de l'unité.

L'unité du sacerdoce, tel est le désir suprême de Jésus.

« Père Saint... qu'ils soient un comme nous », voilà toute la prière sacerdotale. Il semble que l'Evangile nous conduise comme vers un sommet jusqu'à cette révélation dernière.

Les relations des Personnes divines au sein de la Trinité et leur mystérieuse unité d'amour, voilà en définitive l'idéal inouï que Jésus met sous les yeux de ses nouveaux prêtres afin de leur faire saisir quelles relations doivent désormais les unir entre eux.

Au jour de la Pentecôte, c'est en présence de Marie, sa Mère, et par l'effusion de son Esprit, que Jésus achève ici-bas dans l'âme de ses Apôtres l'œuvre divine qui scelle leur unité dans le sacerdoce.

N'est-ce pas toujours dans le rayonnement de cette présence mariale et par une fidélité totale à l'Esprit-Saint que les prêtres d'aujourd'hui comme ceux de tous les temps, peuvent se mettre à l'école de leur Maître et réaliser dans leurs relations fraternelles le désir le plus pressant de son cœur ?

† Jean Guyot,
évêque de Coutances et Avranches.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Que pense l'Eglise de la « réincarnation » ?

Q. — Un fidèle m'a dit qu'il croyait probable la thèse de la réincarnation des êtres ; il voulait parler de la métempsycose, l'appuyant par exemple sur S. Jean, III, 5 (*nisi quis renatus fuerit...*). Je lui ai répondu provisoirement : 1° que cette idée s'opposait à la thèse du salut personnel : châtiment ou récompense en rapport avec la conduite sur terre... ; 2° que dans le chapitre III de S. Jean, N.-S. écarte justement l'idée d'une renaissance charnelle, pour préparer une naissance selon l'eau et l'Esprit.

Mon consultant ne s'estime pas satisfait ; il insiste en prétendant qu'il tient cette doctrine de certaines personnes fort religieuses ; que le concile de Trente (!) n'a pas solutionné la question pour ne pas troubler les esprits.

Auriez-vous l'obligeance : 1° de préciser les textes inspirés et documents du magistère qui marquent le plus nettement la thèse du salut personnel, opposé à la réincarnation ; 2° de me dire si ces idées ont encore cours actuellement ; s'il faut y attacher quelque importance, ou si elles ne sont que rêveries isolées.

R. — Le problème soulevé par notre correspondant n'est pas d'une solution bien difficile ; mais il est rempli d'embûches qui peuvent faire impression sur les esprits qui ne seraient pas suffisamment

en garde... Et puisqu'il est posé sur le terrain religieux, nous discuterons les arguments d'ordre religieux invoqués par les partisans de la réincarnation avant de leur opposer la riposte catholique.

I. — *Les arguments religieux de la réincarnation*

C'est bien dans l'Evangile que les partisans de la réincarnation cherchent un point d'appui. A côté de l'enseignement simple et facile, destiné à la foule, l'Evangile contiendrait un enseignement secret. Jésus parle fréquemment en paraboles : la preuve de cet enseignement secret est précisément dans le sens caché des paraboles : « *A vous*, dit Jésus à ses apôtres, *il est donné de connaître les mystères du royaume des cieux, mais à eux, cela n'est pas donné* » (Matth., XIII, 11). Et encore « *A vous le mystère du règne de Dieu a été donné, mais pour ceux du dehors, tout arrive en paraboles, de sorte que regardant bien, ils ne voient pas, écoutant bien, ils ne comprennent pas* » (Marc, IV, 11-12). Ainsi, dans l'Evangile, à côté d'un enseignement clair, destiné à l'ensemble des hommes pour régler leur conduite, se trouve un enseignement plus profond, secret, destiné aux seuls initiés. La doctrine de la réincarnation est du nombre de ces enseignements secrets. Elle est indiquée, affirment ses adhérents, en plusieurs passages des évangiles ; elle concerne, d'une part, le retour dans la chair des esprits en voie de perfectionnement, d'autre part, des esprits réincarnés et envoyés sur terre pour accomplir une mission.

a) Dans son entretien avec Nicodème, Jésus s'exprime ainsi : « *En vérité, je vous le dis*, SI QUELQU'UN NE NAIT DE NOUVEAU, *il ne peut voir le royaume de Dieu.* » Nicodème lui objecte : « *Comment un homme peut-il renaître, étant devenu vieux ?* » — Jésus répond : « *En vérité, je vous dis que si un homme ne renaît de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : il faut que vous naissiez de nouveau. Le vent souffle où il veut et tu en entends le bruit, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Il en est de même de tout homme qui est né de l'esprit.* » (Jean, III, 3-8). — Jésus ajoute ces paroles significatives : « *Tu es maître en Israël, et tu ignores ces choses ?* » Ce qui démontrent qu'il ne s'agissait pas du baptême, qui était connu des Juifs et de Nicodème, mais bien de la réincarnation déjà enseignée par le *Zohar*, livre sacré des Hébreux. Ce vent ou *cet esprit qui souffle où il veut*, c'est l'âme qui choisit un nouveau corps, une nouvelle demeure, sans que les hommes sachent *d'où elle vient et où elle va.* C'est la seule explication satisfaisante.

Dans la kabbale hébraïque, l'eau, c'était la matière première, l'élément fructifiant. Quant à l'expression « Saint-Esprit », qui se trouve dans le texte et qui le rend incompréhensible, il faut remarquer que le mot « saint » n'y figure pas à l'origine... Il faut donc lire : *renaître de la matière et de l'esprit* [1].

Un autre jour, à propos d'un aveugle-né rencontré sur le chemin, les disciples demandent à Jésus : « *Maître, qui est-ce qui a péché ? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère, pour qu'il soit ainsi né aveugle ?* » (Jean, IX, 1-2). — D'abord, la question indique que les disciples attribuaient l'infirmité de l'aveugle à une expiation. Dans leur pensée, la faute a précédé la punition ; elle en a été la cause première. C'est la loi de la conséquence des actes fixant les conditions de la destinée. Ici, il s'agit d'un aveugle de naissance ; la faute ne peut s'expliquer que par une existence antérieure. De là, cette idée de pénitence qui revient à chaque instant dans les Ecritures : *Faites pénitence*, disent-elles sans cesse, c'est-à-dire accomplissez la réparation qui est le but de votre nouvelle vie ; rectifiez votre passé, spiritualisez-vous, car vous ne sortirez du domaine terrestre, du cercle des épreuves, qu'après *avoir payé jusqu'à la dernière obole* (Matth., V, 26).

b) C'était aussi une opinion accréditée à cette époque, que des Esprits éminents venaient, dans de nouvelles incarnations, continuer, achever des missions interrompues par la mort. Par exemple, Elie était revenu sur terre en la personne de Jean-Baptiste. Jésus l'affirme à la foule et le répète à ses disciples. (Matth., XI, 14, 15 : XVII, 10. 15). — Ainsi, pour Jésus comme pour ses disciples, Elie et Jean-Baptiste étaient une seule et même individualité. Or, cette individualité ayant revêtu successivement deux corps, un tel fait ne peut s'expliquer que par la loi de la réincarnation.

Dans une circonstance mémorable, Jésus demande à ses disciples : « *Que dit-on du Fils de l'homme ?* » Et ils lui répondent : « *Les uns disent : C'est Jean-Baptiste ; les autres, Elie ; les autres, Jérémie, ou l'un des prophètes.* » (Matth., XVI, 13, 14 ; Marc, VIII, 28). Jésus ne proteste pas contre cette opinion comme doctrine, pas plus qu'il n'avait protesté dans le cas de l'aveugle-né.

On nous assure que Jésus lui-même était un de ces grands Esprits réincarnés, envoyé sur terre pour accomplir une mission. Missionnaire divin, doué de grands pouvoirs, médiateur, c'est-à-dire « *medium* » incomparable : « *Je n'ai point parlé de moi-même, mais celui qui m'a envoyé, le Père, m'a lui-même prescrit ce que je dirais et de quoi je parlerais.* » (Jo., XII, 49). Pour donner à cette affirmation toute sa portée, les partisans de la réincarnation n'hésitent pas à ajouter :

> A toutes les races humaines, à toutes les grandes époques de l'histoire, Dieu a envoyé ses missionnaires, Esprits supérieurs, arrivés par leurs efforts et leurs mérites au plus haut degré de la hiérarchie spirituelle... Jésus est un de ces missionnaires divins, et il est le plus grand de tous... Nous voyons en lui l'homme arrivé au point final de son évolution et c'est dans ce sens qu'on peut l'appeler dieu, conciliant ainsi les partisans de sa divinité et ceux qui la nient. L'humanité et la divinité du Christ représentent les points extrêmes de son individualité, comme elles le sont pour tout être humain. Au terme de son évolution, chacun de nous deviendra un « Christ » et ne fera plus qu'un avec le Père ; il sera parvenu à l'état divin... »

Ces réincarnations ne se réaliseront pas nécessairement sur cette terre. La pluralité des mondes habités semble aussi un postulat indispensable à la théorie. N'est-elle pas d'ailleurs indiquée dans l'Evangile sous forme de parabole ? « *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. Je m'en vais vous préparer le lieu et, après que je m'en serai allé et que je vous aurai préparé le lieu, je reviendrai, et je vous retirerai à moi, afin que là où je serai, vous soyez aussi.* » (Jo., XIV, 2-3). Ce texte ne concerne pas la pluralité des mondes habités : néanmoins cette hypothèse, *salva fide*, peut être admise. Elle n'implique pas cependant la

[1] L'observation est exacte ; c'est la Vulgate qui avec quelques manuscrits gras tardifs et Origène porte *ex Spiritu sancto*. — Ces interprétations de l'Ecriture, en faveur de la réincarnation, sont empruntées au livre de Léon Denis, *Christianisme et Spiritisme*, publié jadis à la librairie des Sciences psychiques, Paris. Nous avons publié, à cette occasion, dans l'*Ami* du 8 avril 1924 (déjà plus de 30 ans !), une longue étude sur le spiritisme et la réincarnation. La présente réponse en reprend les éléments concernant la réincarnation et le christianisme.

transmigration des âmes d'un monde à l'autre dans des réincarnations successives ; c'est là encore une imagination des partisans de la métempsycose.

Telles sont, à peu près, les « autorités scripturaires » sur lesquelles ont prétend appuyer la doctrine de la réincarnation. Que faut-il en penser ?

II. — *Les arguments catholiques contre la réincarnation.*

1. — Tout d'abord, éliminons un principe d'ordre philosophique par lequel les partisans de la réincarnation prétendent justifier leur thèse : sans la réincarnation, disent-ils, le problème du mal reste sans solution. En créant une âme particulière pour chaque corps humain, Dieu se fait le complice de tous les crimes commis par cette âme : il la crée, sachant d'avance qu'elle se rendra coupable de forfaits. Admettre, d'autre part, le dogme de l'enfer éternel, c'est transformer Dieu en un tyran cruel qui ne tient pas compte des faiblesses de l'humanité.

Supprimer l'enfer, admettre des incarnations successives en vue d'une expiation progressive des fautes commises, c'est là, répondrons-nous, donner une singulière solution au problème du mal moral. Il n'est pas dit que les réincarnations successives apporteraient une amélioration réelle au point de vue moral : en réalité, on ne ferait que reculer, et peut-être à l'infini, la difficulté. Nous savons, d'autre part, que Dieu non seulement crée l'âme qu'il sait d'avance devoir être pécheresse, mais encore, par son action transcendante, concourt à l'entité positive de l'acte du péché. Et nous ne sommes pas embarrassés de ce double chef, pour proclamer qu'à aucun titre, Dieu ne saurait être rendu responsable de nos fautes. Les objections des partisans de la réincarnation, au point de vue philosophique, sont vaines et vieillies. Avec plus de vérité, nous pourrions répondre que la thèse de la réincarnation, en éloignant la crainte de l'enfer, encourage les défaillances de la nature et même multiplie la douleur sans nécessité. Dans son livre sur *Les principes de la théosophie*, le P. Mainage a bien montré toutes les faiblesses de la thèse.

2. — Venons-en maintenant à l'autorité de l'Evangile, invoquée avec tant d'assurance. Il n'est pas vrai que l'Evangile comporte un sens caché que seuls des initiés étaient appelés à connaître. L'enseignement parabolique n'est point donné pour voiler une doctrine que la foule devait ignorer. Si Jésus déclare que *pour ceux qui sont du dehors, tout se traite en paraboles, afin que, voyant, ils n'aperçoivent pas et qu'entendant, ils ne comprennent pas*, c'est que, pour la foule endurcie, les paraboles, œuvre de miséricorde avant tout, constituent cependant une sorte de châtiment partiel à l'égard de ses dispositions fâcheuses.

> Par rapport au *passé* (des Juifs), les paraboles sont un *châtiment* de l'*indifférence*, de l'*irréflexion* des masses. Par rapport à l'*avenir*, elles n'ont, dans l'intention de Dieu et dans celle de Jésus, qu'un but de *miséricorde :* instruire la foule du mieux qu'il le pouvait, en des conjonctures très complexes. Mais cette miséricorde elle-même est *conditionnée ;* elle exige que la multitude complète ce qui manque à la clarté actuelle de ces discours, par ses réflexions personnelles, ou mieux par des demandes d'explications. Par la faute des Juifs qui ne remplissent pas ces conditions, les paraboles demeurent obscures ; elles deviennent une *occasion* d'aveuglement plus complet et d'endurcissement, qui aboutissent à la méconnaissance du Messie et de son Royaume... (D. Buzy, *Introduction aux Paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 303).

Cela dit, il faut ajouter qu'à aucun titre les paraboles ne sont le revêtement d'une doctrine cachée, destinée aux seuls initiés. Celui dont le discours est : *est est, non non* ne peut avoir de dissimulation ou de duplicité dans sa manière d'enseigner : S. Marc ne dit-il pas (IV, 38) que Jésus proposait des paraboles, *selon qu'ils étaient capables de l'entendre*.

Sans doute, les Pères attribuent parfois à l'Ecriture un sens *spirituel* et *caché ;* mais ce sens n'a rien de commun avec un enseignement *secret*, réservés à des initiés : c'est le sens typique, mystique, parabolique, non exprimé par les textes, mais représenté par *les choses* ou *les personnes* désignées dans les textes.

3. — Le fameux passage de l'entretien avec Nicodème (Jo., III, 3-8), si complaisamment exploité en faveur de la réincarnation, ne prouve rien. Quoiqu'en ait pu penser certains rationalistes, il n'y eut, dans l'esprit de Nicodème, aucune méprise sur le caractère de la « renaissance » dont parlait Jésus :

> Il était impossible que Nicodème ignorât ce qu'était la renaissance (il s'agit d'une renaissance purement mystique) des prosélytes, usitée dans sa nation... Lorsqu'un Gentil voulait entrer dans le Judaïsme, on lui donnait le baptême et la circoncision. Le baptême était une manière de nouvelle naissance, par laquelle le Gentil renonçait à l'idolâtrie, à l'erreur, à ses anciennes habitudes. Il devenait un homme nouveau. S'il était esclave, il était affranchi. Les Rabbins enseignent que, par cette cérémonie, il recevait même une âme nouvelle. Il n'était plus pareil à ceux à qui il l'était auparavant ; il changeait de condition, d'état et de religion ». (Dom Calmet, *Commentaire littéral sur S. Jean*, p. 91-92).

Les Rabbins nommaient ce changement une « création nouvelle », métaphore dont on trouve un écho en Tit., III, 5 et I Pet., I, 2, 23 (*regeneratio*). Mais vraisemblablement Nicodème supposait que les Juifs proprement dits, serviteurs de Dieu, n'avaient pas besoin d'une régénération de ce genre. Pour forcer Jésus à s'expliquer davantage, il met en relief toute la difficulté de la condition ; il affecte d'attribuer un sens matériel au verbe « renaître », celui de rentrer dans le sein de sa mère, en ajoutant la circonstance aggravante de l'homme déjà parvenu à la vieillesse. Mais Jésus, loin d'expliquer que la « renaissance » est une nouvelle incarnation, une naissance physique par conséquent, s'ingénie à opposer, à la naissance physique et charnelle, la naissance spirituelle : « *Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit.* » La comparaison tirée du « vent » (℣. 8) indique ce que doit être l'action de l'esprit, c'est-à-dire (malgré l'absence de l'épithète) de l'Esprit - Saint. Dans l'homme baptisé, régénéré par l'eau et l'Esprit, un grand mystère s'est accompli ; mais on ignore de quelle manière et la vie spirituelle qui lui a été infusée ne se traduit que par ses effets.

4. — L'interrogation des apôtres, à propos de la guérison de l'aveugle - né est peut-être le reflet d'une croyance populaire à la réincarnation. Au-

raient-ils cru d'une manière plus ou moins vague à la préexistence des âmes, ou à la métempsycose, connues des Esséniens et de Philon ? Mais ils pouvaient également hésiter entre les textes qui parlent de la responsabilité jusqu'à la quatrième génération (Exode, xx, 5 ; Deut., v, 9) ; ils pouvaient encore s'inspirer d'une théorie, admise par divers Rabbins, admettant que les enfants, même avant leur naissance, sont capables de péchés personnels. — Quoi qu'il en soit, Jésus ne laisse pas entendre qu'il accepte l'une ou l'autre de ces hypothèses ; il se contente de déclarer nettement que « ni lui n'a péché, ni ses parents ». Dans le cas de l'aveugle-né,

la souffrance ne doit pas être envisagée dans ses causes, qui échappent assez souvent, mais dans le dessein de Dieu ; il (Jésus) apparaît ici plein de miséricorde pour cet homme que son infirmité guérie mettra sur la voie du salut, tandis que les Juifs demeurent aveugles... Les œuvres ne sont pas directement la guérison et la conversion qui paraîtront dans l'aveugle ; mais, dans son cas particulier, on verra resplendir les œuvres de Dieu, c'est-à-dire cette action surnaturelle où l'on doit reconnaître à la fois le pouvoir de Jésus et de celui qui l'a envoyé (M.-J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean*, p. 259).

La réponse de Jésus, avec les perspectives qu'elle ouvre sur la portée du miracle qui va s'accomplir, montre bien que la doctrine de la réincarnation ne reçoit de Jésus aucune approbation. On sait d'ailleurs que les exhortations du Sauveur à la pénitence, à une vie nouvelle, à la réparation du passé, ne concernent que la durée de la vie présente, précédant l'époque de la conversion.

5. — **Interprétation fort abusive que celle des textes relatifs à Elie, revenu sur terre en la personne de Jean-Baptiste ! Interprétation condamnée par l'évangile lui-même :**

La célèbre question de la survivance et du retour d'Elie est dominée par l'oracle de Malachie, III, 23-24 : « *Voici que je vous envoie Elie, le prophète, avant que vienne le jour de Yahweh, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers les pères...* » Le texte de Malachie annonce clairement qu'Elie viendra avant le jour de Yahweh. Que signifie ce jour mystérieux ? Il est tout naturel que l'on songe d'abord au dernier jour du monde ; c'est un fait que cette exégèse a été souvent regardée comme la véritable, en suite de quoi Elie était censé devoir revenir à la fin des temps, pour être l'un des deux témoins prédits par l'Apocalypse (XI, 3). Contre cette explication s'élève l'interprétation authentique de Jésus, déclarant devant la multitude : *Si vous voulez bien entendre, Elie qui doit venir, c'est lui.* Un peu plus tard, lorsque ses disciples l'interrogent expressément sur le retour du prophète, Jésus répondra : *Elie doit venir remettre toute chose en état. Néanmoins, je vous déclare qu'Elie est déjà venu, mais qu'ils ne l'ont pas reconnu. Au contraire, ils lui ont fait tout ce qu'il leur a plu* (XVII, 10-12). La déclaration est péremptoire. Le texte ajoute : *Alors les disciples comprirent qu'il voulait leur parler de Jean-Baptiste* (*ibid.*, 13). Personne ne voudra retrouver en ces paroles la moindre trace de cette métempsycose grossière qui semble avoir connu quelque vogue auprès des Juifs contemporains de Jésus. Jean n'est absolument pas Elie dans son humanité physique. Mais il a son intrépidité, sa constance, sa vocation, toutes ses vertus. Il est le précurseur du Messie [2]. Que lui faut-il de plus pour mériter ce panégyrique ? C'est assez pour que Jésus le puisse qualifier d'Elie, de véritable Elie... (D. Buzy, *Evangile selon S. Matthieu*, Bible Pirot-Clamer, p. 144).

C'est donc par une fausse interprétation de Malachie, que les scribes contemporains de Jésus attendaient Elie comme le précurseur du Messie et regardaient sa venue comme un signe avant-coureur des temps messianiques (cf. Matth., XVII, 10, 12 ; Marc, IX, 11). C'est dans la même pensée qu'une partie du peuple juif prenait Jean-Baptiste d'abord (cf. Jo, I, 21), Jésus ensuite (cf. Matth. XVI, 14 ; Luc, IX, 8) pour Elie. Chaque fois que cette méprise fut commise, Jésus la rectifia ou en approuva la rectification.

6. — En ce qui concerne les noms d'Elie, de Jean-Baptiste, de Jérémie ou d'un prophète, donnés à Jésus, quelques remarques simples suffiront. La confession de S. Pierre à Philippe de Césarée eut lieu, selon une opinion probable, au début de la troisième année du ministère public de Jésus. Déjà Jean-Baptiste avait été mis à mort. Hérode Antipas, ayant entendu parler de Jésus, avait pensé à Jean-Baptiste *ressuscité* (voir Matth., XIV, 1-2). Le zèle de Jésus d'autre part faisait penser au grand prophète de Thisbé, dont on attendait d'ailleurs — par suite de la méprise qu'on vient de signaler — le retour avant l'avènement du Messie. Le rapport est plus difficile à saisir en ce qui concerne Jérémie. Mais ce prophète avait tenu une place considérable dans l'histoire d'Israël et les Juifs croyaient aussi qu'il serait un des précurseurs du Christ et qu'*il ressusciterait* pour venir lui servir de héraut. Enfin la réapparition d'un des prophètes peut très bien s'expliquer par la prophétie du Deutéronome, XVIII, 15, dénaturée dans l'esprit des contemporains de Jésus. Mais, on le voit, il s'agit, non de réincarnations, mais de réapparitions ou de résurrections.

Les textes invoqués en faveur de la réincarnation sont donc détournés de leur vrai sens et ne prouvent rien. — Mais le croyant a des raisons positives de condamner la thèse de la réincarnation : il reste à le rappeler brièvement.

III. — *Le Magistère de l'Eglise contre la réincarnation.*

1. — Tout d'abord, d'une façon indirecte, mais très efficace, l'Eglise condamne la réincarnation, en rappelant que pour tout homme, la mort met un *terme* à notre vie d'épreuves, de mérites ou de démérites. De l'issue de notre pérégrination terrestre dépend notre état futur d'immobilité dans le bonheur ou dans le malheur. L'Eglise a toujours professé cette vérité explicitement. S'il n'en existe pas de définition solennelle, la Tradition l'a toujours enseignée comme une vérité de foi : témoin, le rejet, comme doctrine hérétique, de l'hypothèse attribuée à Origène de vies nouvelles avec des possibilités d'épreuves renouvelées et de salut définitif

[2] Cette interprétation est confirmée par la parole de Gabriel à Zacharie (Lc, I, 17) : « Ipse (Joannes) præcedet ante illum (Dominum) *in spiritu et virtute Eliæ*, ut convertat corda patrum ad filios, etc. » Ces derniers mots sont une citation de Malachie et donnent l'interprétation authentique de sa prophétie. Le Précurseur ne sera pas Elie en personne, mais il agira et parlera avec un esprit et une puissance qui l'égaleront à Elie. Ainsi s'exprime saint Grégoire le Grand (9e leçon du 3e dim. de l'Avent) : « *Joannes in spiritu Elias erat in persona Elias non erat.* »

pour les pécheurs. Au v^e siècle, cette erreur origéniste fait des ravages et la croyance à l'éternité de l'enfer s'en ressent. S. Jérôme dénonce le mal. C'est au VI^e siècle, sur l'initiative personnelle de l'empereur Justinien, que le coup de grâce est porté à l'origénisme. Cet empereur-théologien avait composé un édit contre cette erreur. Il fit approuver son édit par un synode de Constantinople, présidé par le patriarche Menas, en 543. Les actes de ce synode, qui par lui-même n'avait pas autorité œcuménique. furent ensuite envoyés à tous les évêques et archimandrites, qui durent signer l'anathème contre Origène et contre ses erreurs. L'empereur obtint également l'approbation du pape Vigile et des trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. « Ainsi, écrit Mgr Duchesne, fut portée sur les doctrines de l'illustre alexandrin une condamnation tout à fait officielle, revêtues des sanctions civiles appropriées à un tel acte » (Vigile et Pélage, dans la *Revue des Questions historiques*, 1884, p. 390). Le neuvième anathème était ainsi formulé : « Quiconque dit ou pense que la peine des démons et des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une apocatastase des démons et des impies, qu'il soit anathème. » Origène et les origénistes ont été vraisemblablement condamnés de nouveau par les évêques réunis à Constantinople pour le V^e concile général (553), mais avant l'ouverture de celui-ci.

Il semble difficile de maintenir la possibilité de la réincarnation en face d'affirmations aussi catégoriques : pas de possibilité de repentir après la mort ; donc impossibilité de nouvelles existences permettant le retour au bien pour les pécheurs.

2. — Des affirmations plus directes se lisent dans les actes du Magistère extraordinaire à propos de la récompense ou de la punition qui suivra *immédiatement*, et pour *chaque* homme, le jugement divin à l'heure de la mort.

II^e concile de Lyon (1274). *Profession de foi de Michel Paléologue proposée précédemment par le pape Clément IV :*

Les âmes de ceux qui, après avoir reçu le baptême, n'ont contracté absolument aucune souillure du péché, celles aussi qui, après avoir contracté la souillure du péché, en ont été purifiées ou pendant qu'elles restaient dans leur corps, ou après avoir été dépouillées de leur corps, comme il a été dit plus haut (c'est-à-dire au purgatoire), sont *aussitôt* reçues au ciel. Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel, descendent *aussitôt* en enfer, pour y être punies, toutefois de peines différentes...

Définition de Benoît XII ; bulle « Benedictus Deus » (1336) :

Nous définissons ce qui suit : Les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de N.-S. Jésus-Christ ; et de même celles des saints apôtres martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, qui n'ont rien eu à expier à leur mort ou qui, à l'avenir, n'auront rien à expier à leur mort ; celles aussi qui ont eu ou auront à se purifier, lorsqu'après leur mort elles auront à se purifier, lorsqu'après leur mort elles auront achevé de le faire (toujours au purgatoire) ; ...toutes, *aussitôt* (*mox*) après la mort et l'expiation susdite pour celles qui avaient besoin de cette expiation, même avant la résurrection de leur corps et le jugement général... sont et seront au ciel, au royaume des cieux...

Nous définissons encore ce qui suit : d'après la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent coupables de péché mortel actuel, descendent *aussitôt* (*mox*) en enfer pour y subir les peines infernales...

Le concile de Florence (1439) *reprend les mêmes vérités :* après avoir rappelé la doctrine du purgatoire et des suffrages pour les défunts, le texte conciliaire ajoute :

Les âmes de ceux qui, après avoir reçu le baptême, n'ont contracté aucune souillure du péché, ou celles qui, ayant contracté la souillure du péché, en ont été purifiées, ou pendant qu'elles étaient unies à leurs corps, ou après en avoir été dépouillées (comme il a été dit plus haut, à propos du purgatoire), sont reçues *immédiatement* (*mox*) au ciel... Mais les âmes de ceux qui meurent avec le péché mortel actuel ou le seul péché originel, descendent *immédiatement* (*mox*) en enfer, pour y être punies de peines dissemblables.

Ces définitions et déclarations du magistère ne laissent prise à aucune échappatoire. Après la mort, le jugement ; après la purification soit en cette vie, alors que l'âme est encore unie à *son corps*, soit dans l'autre vie, au purgatoire, l'entrée immédiate au ciel ; et si l'âme est coupable, condamnation et entrée immédiate en enfer.

3. — Nous avons souligné, dans les textes cités, l'expiation faite par l'âme unie *à son corps*. C'est que, de ce chef, une nouvelle argumentation théologique peut être dirigée contre la thèse de la réincarnation. La réincarnation, comme le nom l'indique, suppose que l'âme pourra reprendre, au cours de ses purifications et ascensions vers l'être parfait qui doit l'assimiler à Dieu, des corps différents dans lesquels s'accomplira cette œuvre de perfectionnement. La doctrine catholique s'insurge contre une telle hypothèse. L'âme est unie à un corps, à *son* corps, à celui qu'elle doit retrouver à la résurrection générale. On pourrait multiplier les affirmations du magistère sur ce point ; il suffira de citer la déclaration dogmatique du IV^e concile du Latran :

Le Christ reviendra à la fin du monde, jugera les vivants et les morts et rendra à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus ; et tous ressusciteront *avec les propres corps qu'ils auront eu en cette vie*, afin d'être rétribué selon leurs œuvres, bonnes ou mauvaises...

Il s'agit d'un jugement et d'une rétribution portant sur une responsabilité individuelle ; il s'agit d'une résurrection personnelle, impliquant la restitution au même individu d'*un même et unique corps*, celui que son âme aura possédé en cette vie. Comment concilier cette affirmation si nette avec l'hypothèse de réincarnation en d'*autres* corps ?

4. — Une dernière déclaration conciliaire achèvera notre démonstration. C'est l'affirmation du V^e concile du Latran, complétant la doctrine du concile de Vienne relativement à l'information du corps par l'âme spirituelle :

Non seulement, dit le concile, l'âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps humain, comme il a été défini au concile de Vienne... ; mais elle est encore immortelle, et, en proportion de la multitude des corps auxquels elle est infusée, *numériquement multipliable, et multipliée et devant toujours se multiplier*.

Pas d'âme unique ou universelle, comme l'avaient rêvé certains panthéistes de la Renaissance,

mais une âme pour chaque corps ; autant d'âmes que de corps, et la proportion du nombre des corps répondant au nombre des âmes et réciproquement.

Au fond, l'hypothèse de la réincarnation est le refuge imaginé par ceux qui redoutent d'avoir a apporter au tribunal de Dieu une responsabilité personnelle : rien n'est plus contraire à la doctrine révélée qui nous rappelle qu'au jugement de Dieu, il sera rendu *à chacun selon ses œuvres*.

A. MICHEL.

Les opinions de Billot et du P. de la Taille sur le sacrifice de la Messe sont-elles semblables ?

Q. — Je vous demande de vouloir bien me donner votre appréciation sur un article paru dans *La Nouvelle Revue théologique* (en 1950), déclarant que la thèse de Billot sur le sacrifice de la messe se ramène au fond à celle du P. de la Taille. « Le P. Billot, y lit-on, définit la messe comme une immolation représentative de celle du Calaire, immolation non sanglante, mais qui détermine la séparation sacramentelle ou mystique du corps et du sang de Jésus-Christ sous les espèces distinctes du pain et du vin. Pour que l'apparence devienne réalité, pour que l'immolation apparente constitue un sacrifice réel, Billot affirme qu'il faut une nouvelle oblation. Le vigoureux penseur, qui sut toujours ce que parler veut dire dut se rendre compte qu'il reprenait dans la dernière édition de son travail (*De Ecclesiæ sacramentis*, 6e édit., Rome, 1924) une thèse très semblable à celle de son confrère, le P. de la Taille. En somme le vocabulaire peut différer ; mais il laisse découvrir des idées communes. »

R. — Il est bien dommage pour nous que les deux auteurs mis en cause dans ce rapprochement inattendu soient déjà en possession de la récompense céleste (espérons-le !) ; ils apporteraient, on peut le penser, un démenti aimable, mais net, au rapprochement imaginé.

La première édition de *Mysterium fidei* du P. de la Taille est 1921. L'*Ami* en a donné un long compte rendu le 1er février 1923. C'est à partir de 1921 que l'auteur, précédemment professeur à Angers, devint professeur à l'Université grégorienne (jusqu'en 1931). Les dates permettraient donc d'accorder quelque vraisemblance à la suggestion parue dans la *N.R.T.* En réalité, il n'en est rien. Tout cardinal qu'il était alors, Billot aimait à parler... et à discuter avec le P. de la Taille et c'est précisément de ces conversations et discussions qu'est sortie la modification importante insérée par le cardinal dans l'édition du *De sacramentis* de 1924 au sujet de l'essence du sacrifice eucharistique.

Et, en toute connaissance de cause, nous avons nous-même, dans l'*Ami* du 29 juillet 1926, rapproché les deux thèses, en indiquant que « l'éminent auteur (Billot) a cru devoir insérer dans le traité du Sacrifice de la messe *des remarques directes visant la thèse du P. de la Taille* sur les relations du sacrifice de la Messe au sacrifice de la Croix » (p. 470, 2e col.).

Après avoir rappelé les fondements de la thèse de la Taille — la Cène et la Croix se complétant l'une l'autre, se compénétrant mutuellement pour former le *sacrifice unique* du Christ ; — la Messe renouvelant, non pas l'immolation sanglante de la Croix, mais l'oblation rituelle de la Cène — nous avons exposé la théorie particulière du P. de la Taille sur l'essence du sacrifice de la Messe :

La notion du sacrifice ne requiert pas l'immolation actuelle ; elle requiert : 1° *une victime immolée* réellement, et 2° *une oblation rituelle* de cette victime. Or, nous avons ces deux éléments dans la messe : 1° le Christ vraiment présent, mis, par sa Passion, en état de victime et par sa glorification, en état de victime perpétuellement agréée par Dieu ; 2° l'oblation rituelle de cette victime. Ne cherchons rien de plus (*Ami*, 1923).

De la sorte, à considérer le sacrifice de la Croix et celui de la messe activement, « ces deux sacrifices ne sauraient se résoudre dans une pure et simple unité qui abolisse toute pluralité, s'il est par ailleurs certain, comme nul n'en doute, que les sacrifices se multiplient suivant la diversité des oblations sacerdotales, qui en constituent l'élément formel... Mais l'Hostie de la messe, la chose offerte en sacrifice (ce qui constitue le sacrifice non plus actif, mais passif) est de la croix à la messe, comme de la Cène à la croix, STRICTEMENT, NUMÉRIQUEMENT UNE, non pas seulement à la regarder matériellement, ce qui ne donne que l'identité du même corps et du même sang mais à la regarder formellement en tant qu'hostie, ce qui implique une seule immolation effective, une seule propriété acquise alors et impérissable de don, de victime livrée à Dieu et passée en Dieu. Notre victime, c'est celle qu'a faite le Calvaire et qu'éternise le ciel » (De la Taille, *Esquisse du Mystère de la Foi, suivie de quelques éclaircissements*, Paris, 1924, p. 20-21).

En regard de cette thèse, voici la nette position adoptée par Billot.

Prise de position :

Nous avons parlé du sacrifice de la messe, comme d'un sacrifice adéquatement distinct de celui qui fut offert sur la croix. Toutefois, nous nous trouvons ici *en face d'une opinion déduite par plusieurs* de certaines locutions des Pères ou des théologiens, et appuyée surtout sur l'autorité du Catéchisme du Concile de Trente, part. 2, c. 4 ; n. 76. Cette opinion tient que le sacrifice du Christ a été *un* et non *double* ; ce que les uns expliquent d'une façon, les autres d'une autre, et pas toujours avec la clarté désirable... Il sera donc utile de parfaire ces prolégomènes (du traité) en examinant brièvement *la question de l'unité du sacrifice du Christ...*

En guise de fondement, il faut rappeler les points de doctrine qui, touchant par quelque côté à notre controverse, doivent être tenus pour certains et indubitables :

Premier point. — Le concile de Trente affirme qu'un seul et même sacrifice fut accompli à la Cène et est accompli à la messe de sorte que c'est à la dernière Cène que sans aucune doute possible, il faut chercher non seulement l'institution, mais encore la première et prototype célébration du sacrifice de la messe.

Deuxième point. — L'offrande de la Cène, d'après le concile de Trente, non seulement ne peut être tenue pour une partie essentielle ou intégrale du sacrifice de la croix, mais au contraire, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose de tous points (*ut quæ ei per omnia opponitur*) ; elle s'y oppose, dis-je, comme le représentatif au représenté ; comme le mémorial à l'objet qu'on doit perpétuellement commémorer ; comme ce qui, jusqu'à la fin, se renouvellera et continuellement se reproduira, selon le précepte du Christ, à ce qui devait être une seule fois accompli, sans réitération possible.

Troisième point. — Le concile de Trente reconnaît, non pas seulement une, mais deux immolations du Christ : l'une, sanglante, sur la croix ; l'autre, non sanglante, dans le sacrement.

Après avoir énuméré et exposé ces trois points, Billot continue (et nous transcrivons littéralement

en le traduisant, son texte) :

Voilà donc les trois points, tirés de la doctrine du concile de Trente, qui nous permettent d'apporter une solution à la question posée. *Premièrement* il faut retenir qu'aucune différence substantielle ne distingue la Cène de la messe. *Deuxièmement*, l'offrande sacramentelle, tant de la Cène que de la messe, se distingue adéquatement de l'offrande de la croix. *Troisièmement*, la nature de l'immolation à la messe et à la Cène est proprement distinctive de ces sacrifices et totalement différente de l'immolation de la croix. — Il faut donc conclure que le sacrifice de la messe n'est pas le même sacrifice que celui de la croix, mais que ce sont deux sacrifices différents *et par le nombre et par l'espèce*. Puisque le sacrifice consiste dans l'offrande, les divers modes d'offrandes diversifient les sacrifices. Donc, si l'on rencontre çà et là des textes qui semblent affirmer le contraire, il faut les entendre en ce sens que, par une métonymie assez commune, le sacrifice y est pris pour la chose sacrifiée, la victime offerte. Sans aucun doute, c'est le sens à donner au texte du Catéchisme du concile de Trente : « Aussi nous confessons que c'est le même sacrifice qui s'accomplit à la messe et qui fut offert sur la croix, de même que c'est la même hostie, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui s'est immolé une seule fois sur l'autel de la croix dans son sang. L'hostie sanglante et l'hostie non sanglante ne sont pas deux hosties, mais une seule, dont le sacrifice se renouvelle chaque jour dans l'Eucharistie, selon le précepte du Seigneur : *Faites ceci en mémoire de moi.* » Mais, en comprenant le sacrifice pour l'action même sacrificielle, il est clair au-delà de l'évidence que ne peuvent constituer un seul sacrifice, ni numériquement, ni spécifiquement, les offrandes dont la raison intrinsèque se manifeste à nous comme constituée d'éléments opposés entre eux de façon contradictoire : offrande sanglante et offrande non sanglante ; immolation où intervient la mort de la victime et immolation qui s'accomplit sans que la victime meure ou souffre quelque dommage ; sacrifice dont la nature même n'affirme la possibilité qu'une seule fois pour toutes et sacrifice qui a été institué pour être renouvelé, sur tous les points de l'univers, par toutes les générations jusqu'à la fin des siècles.

Pour autant, nous ne rejetons pas ce que d'autres ont affirmé avec tant de science et d'érudition, touchant l'unité du sacrifice du Christ. Nous confessons volontiers qu'il faut nécessairement admettre une certaine unité, et même, en son genre, une unité extrêmement étroite. Nous ne disons pas que le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe sont disparates, comme s'ils n'avaient entre eux aucune liaison intime. Loin de nous cette pensée. Mais, si nous rejetons très résolument entre eux une unité spécifique et *a fortiori* numérique, nous affirmons d'autant plus fortement l'unité d'ordre. Cette unité d'ordre consiste en ceci : le sacrifice de la messe suppose essentiellement le sacrifice de la croix ; il offre la même victime que le sacrifice de la croix, mais d'une façon non sanglante et sous un revêtement sacramentel qui exprime l'immolation sanglante de la croix ; en conséquence, tout entier le sacrifice de la messe se réfère à celui de la croix dont il est la représentation et le mémorial perpétuel ; et c'est par la célébration quotidienne du culte durable que constitue la messe, que les fruits de l'offrande sanglante de la croix sont dispensés aux fidèles.

Qu'il y ait des points communs entre Billot et de la Taille, rien d'étonnant ; c'est le contraire qui surprendrait ; car les définitions de Trente sont là qui dominent les divergences d'opinions. Quant à dire que la thèse de Billot se ramène, dans le domaine de l'opinion, à celle de de la Taille, les textes rapportés ci-dessus montrent clairement que c'est une gageure. A. M.

Peut-il y avoir un péché mortel ?

Q. — Quelqu'un veut démontrer par l'absurde que le péché ne peut jamais devenir mortel, soit en raison de l'objet, soit en raison de l'advertance, soit en raison du consentement volontaire.

Et voici le raisonnement : la théologie admet une différence essentielle entre péché véniel et péché mortel, et la différence dans la faute entraîne une différence essentielle dans la peine : peine temporaire, peine éternelle.

Or, ces différences essentielles paraissent impossibles à justifier. Là où il n'y a qu'une transition du moins au plus, il ne saurait y avoir qu'une différence de degré, et non une différence essentielle. Or le passage du véniel au mortel n'implique qu'une différence de degré.

Prenons les trois facteurs qui interviennent dans la constitution du péché mortel : objet, connaissance, volonté.

Objet. — Manger un gramme de viande un jour défendu est, de l'avis de tous, péché véniel, même si on le fait avec une pleine advertance et un plein consentement, abstraction faite du mépris, de l'impiété, etc. Péché mortel, unanimement reconnu comme tel, si l'on mange de la viande jusqu'à saturation, par exemple un demi kilo. Raisonnons : si, à un gramme qui constitue de toute évidence une matière légère, on ajoute successivement de nouveaux grammes, on arrivera insensiblement à l'instant où l'addition d'un autre gramme de viande constituera la matière grave. A l'inverse, si, du demi-kilo, nous retranchons un à un des grammes de viande, nous arriverons à un moment précis où il n'y aura plus que matière légère. Faut-il donc conclure qu'un gramme, ou peut-être même une quantité moindre doit produire, à un moment donné, une différence essentielle qui transforme le péché véniel en mortel et réciproquement, et, par voie de conséquence, appelle une peine éternelle, spécifiquement différente de la peine temporelle ?

Advertance. — Voici un enfant de deux ans, totalement ignorant de la malice du péché : considérons cet enfant à l'âge où il devient capable de son premier péché mortel. Est-ce que la connaissance de l'enfant, à ce moment où il est capable de péché mortel, est toujours essentiellement différente de celle qu'il avait la veille ou au moment précédent, alors qu'il n'était point encore capable de pécher mortellement ? Il n'y a, certes, qu'une très minime différence, et c'est cette minime différence qui suffirait à transformer la peine temporelle en peine éternelle !

Consentement. — Un homme en pleine possession de ses facultés veut commettre un péché en pleine liberté. L'homme totalement ivre (abstraction faite d'une ivresse recherchée) n'a aucune liberté. Or, de l'état de parfait équilibre on peut procéder par degrés minimes pour arriver à l'ébriété, à la colère, à la crainte, parvenir à un état de pleine irresponsabilité. Derechef, ici encore, une minime décision de la volonté produirait une différence quasi infinie dans la faute et dans la peine.

Comment expliquer qu'il puisse y avoir péché mortel, puisqu'en définitive sa gravité ne s'explique que par un degré infime dans la matière du péché, dans l'advertance qu'on y apporte, dans le consentement qu'on y donne.

R. — Nous avons traduit ici de notre mieux l'exposé qui vient de l'étranger et nous pensons avoir rendu clairement une argumentation qui, dans la pensée de celui qui nous l'adresse, peut n'être qu'un exercice de subtilité ou une gageure.

Rappelons dès l'abord le principe qui domine toute la question : entre le péché véniel et le péché mortel, il y a, objectivement et subjectivement, une différence spécifique. Donc, la considération

des degrés, du plus ou du moins, dans la matière, l'advertance, le consentement n'intervient que subsidiairement et dans des cas déterminés. En soi, la différence essentielle qui distingue et sépare le péché mortel du péché véniel tient au caractère irréparable ou non de la faute commise. Et ce caractère irréparable s'origine lui-même à la violation de l'ordre moral, la volonté conservant ou non son adhésion à la vraie fin dernière.

Pour définir le péché mortel dans sa nature même et sa différence essentielle du péché véniel, il faut donc, avant tout, se demander comment certains actes réputés mauvais vont jusqu'à exclure l'adhésion de notre volonté libre à la fin dernière. Et tout comme notre consultant, il nous faut ici considérer l'objet, l'advertance et le consentement.

1° En ce qui concerne l'objet du péché mortel, le raisonnement fondé uniquement sur le degré de gravité au manquement de la loi de l'abstinence laisse de côté l'aspect important du problème. Certains objets, en effet — ceux qui sont défendus parce que mauvais, *prohibita quia mala* — sont par eux-mêmes et essentiellement opposés à la loi divine, naturelle ou positive. Il n'y a pas ici un degré inférieur où ils ne comporteraient, en soi, qu'une faute légère. Et si l'on veut bien y réfléchir, tous ces objets sont causes de péché grave, parce qu'ils s'opposent à l'amour de Dieu ou à l'amour du prochain.

Il n'en va pas de la charité comme d'une vertu particulière, à laquelle sont contraires seulement les vices regardant le même objet. L'amour institue entre ceux qu'il unit un régime de relations que l'on ne méconnaît qu'au mépris de l'amour même : le parjure, par exemple, et l'adultère sont des péchés mortels, car il n'est pas possible de prendre Dieu à témoin d'une fausseté et de l'aimer, d'aimer son prochain et de lui faire cet outrage. Ces actes proprement contraires à la religion ou à la justice sont en même temps contraires à la charité.

En outre, l'amour de Dieu emporte l'adhésion aux volontés divines, quelque matière qu'elles concernent : *Est igitur de ratione caritatis ut diligat Deum quod in omnibus velit se ei subjicere et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi* (IIa-IIae, q. 34, a. 12). Sont donc contraires à la charité les actes contraires aux préceptes exprimant les volontés divines. On reconnaîtra cette contrariété selon la nature même de l'acte commandé ; car il y a certainement une proportion entre la bonté de cet acte et l'imposition que Dieu nous en fait. (Th. Deman, art. *Péché*, dans *D. T. C.*, XII, 227-28).

On chercherait en vain comment les considérations mathématiques de notre consultant relatives à l'objet du péché pourraient trouver ici un terrain d'application : mauvais en soi, les actes contraires à la loi divine, naturelle ou positive, offensent gravement l'amour que nous devons à Dieu ou au prochain. C'est donc leur opposition à la fin dernière qui constitue leur malice foncière et, s'ils comportent du plus ou du moins, c'est toujours dans l'ordre d'une violation plus ou moins grave de l'ordre moral, ou, comme on le dira plus loin, dans l'ordre subjectif de la volonté coupable.

A côté des objets défendus parce qu'ils sont mauvais, il y a les objets mauvais parce qu'ils sont défendus. Ici encore c'est la loi de charité entre les hommes et, par delà les relations humaines la loi de l'amour de Dieu, dont la violation constitue la raison du péché mortel. Toutefois, il est plus difficile de préciser ici le caractère gravement coupable de la violation :

Il faut considérer, dit encore le P. Deman, que Dieu a établi entre les hommes la hiérarchie des supérieurs et des sujets ; on enfreint donc la volonté de Dieu si l'on transgresse les préceptes de ceux qui le représentent auprès de nous ; sans compter que l'on contrarie du même coup l'amour que l'on doit à ce prochain. Le discernement du péché mortel est ici moins assuré ; car on jugera de ces préceptes selon la volonté des législateurs, et ceux-ci ne mesurent pas nécessairement leur volonté sur la bonté de ce qu'ils commandent : *Et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur quod est magis de intentione præcipientis* (IIa-IIae, q. 105, a. 2). On appréciera cette intention selon les paroles mêmes du législateur, ou les peines dont il menace la transgression de la loi, ou même, dans une mesure, selon l'importance de la matière en cause. Car de bons théologiens estiment que le législateur, astreint aux règles de la prudence, ne peut arbitrairement attacher une obligation rigoureuse à une matière insignifiante ; ses lois ne seraient plus de vrais lois. (*Id.*, col. 228).

Ici encore, c'est donc l'opposition à la fin dernière qui constitue dans l'objet une grave malice morale. Si les casuistes cherchent à établir en quelle mesure s'affirme la malice grave, ce n'est pas pour fixer un point précis où ce qui est spécifiquement léger devient, d'une façon pour ainsi dire mathématique, spécifiquement grave, mais pour donner approximativement une indication susceptible d'éclairer les consciences. Ils le font, d'ailleurs, non seulement en ce qui concerne les préceptes de la loi ecclésiastique, mais encore pour certaines matières relevant de la loi divine, par exemple le vol ou le dommage grave. Mais on sait que d'autres éléments interviennent pour permettre de juger de la gravité d'une faute commise. Pour reprendre l'exemple du manquement à l'abstinence, dès la première bouchée de viande volontairement absorbée un jour défendu, le péché grave est commis, si le délinquant a la ferme intention de continuer. Et si une circonstance imprévue l'empêchait de continuer, le péché formel n'en existerait pas moins. De même, dans la question du vol, c'est dès le premier petit vol, si minime soit-il, que commence la faute grave, quand le voleur a l'intention de multiplier ses larcins pour parvenir à une somme considérable. C'est donc à tort, que notre consultant fait dépendre la gravité de la matière à péché d'un élément minime considéré indépendamment de tout ce qui l'a conditionné auparavant.

Ajoutons que son explication ne correspond pas aux faits. Déjà, dans certains actes violant la loi divine naturelle ou positive, parjure, impureté, culte divin, il ne peut être question d'établir un point précis où commence la faute grave et où finit la légèreté de matière. L'obéissance à la loi est ou n'est pas. Pareille constatation doit être faite pour certains actes commandés par une loi positive : assistance à la messe du dimanche, confession annuelle, communion pascale. La faute grave existe ou bien il n'y a pas de péché. L'élément minime imaginé par le consultant pour transformer le véniel en mortel n'est pas ici concevable.

2° En ce qui concerne l'advertance et le consen-

tement — les deux points peuvent être envisagés simultanément — notre correspondant semble transformer un problème psychologique, infiniment complexe, en une donnée quasi mathématique, toute faite, progressant du moins au plus ou régressant du plus au moins selon une loi de continuité parfaite. Rien n'est plus contraire à la psychologie humaine.

Si nous prenons tout d'abord le cas de la conscience qui s'éveille chez l'enfant parvenu à l'âge de raison, ce n'est que d'une manière théorique qu'on peut chercher le moment précis où il devient capable de pécher mortellement, succédant au moment où il n'en était pas encore capable. Tout prêtre qui a dirigé des âmes d'enfants sait très bien que la connaissance du mal grave est rarement chez les enfants le fait d'une révélation subite qui fait passer de l'ignorance à la connaissance. Il y a presque toujours une période de demi-ignorance, d'hésitations, de soupçons, période pendant laquelle le confesseur doit demeurer très attentif pour diriger avec prudence l'enfant vers la connaissance du mal, telle que son âge, son tempérament, ses conditions de vie familiale et sociale l'exigent ou le suggèrent, en y ajoutant la discipline morale et religieuse qui le prémunira contre le péché entrevu. Ce n'est qu'après cette période de tâtonnements et d'éclaircissements que l'advertance *peut* devenir suffisante pour justifier, quand le consentement libre y est donné, le péché mortel.

Parvenu à l'âge adulte, l'homme ne présente pas toujours non plus ce passage subit de la non advertance à la pleine advertance qui suffirait à transformer chez lui le péché véniel en mortel, la peine temporelle en peine éternelle. Pour l'adulte comme pour l'enfant, c'est l'expérience de la vie et une sage direction spirituelle qui permet à la conscience d'acquérir de plus en plus le discernement du mal grave dans toutes les occasions où il peut se présenter. Et encore faut-il ici faire la part de l'ignorance, de l'erreur ou du préjugé, tout en marquant cependant que l'ignorance, l'erreur et le préjugé peuvent, en certains cas, malgré l'inconsidération actuelle qu'ils entraînent, être source de péché grave.

Dans l'article déjà cité, le P. Deman analyse cette psychologie de l'advertance, mise en relief par les Carmes de Salamanque. De cette analyse, retenons qu'il faut entendre

> par « advertance imparfaite » celle d'une raison en possession imparfaite de ses moyens, comme il arrive dans l'état de demi-ivresse ou de demi-sommeil. Tandis que la connaissance pleinement délibérée est celle où l'on juge d'un jugement ferme et sain les mérites de l'objet et son indifférence, la connaissance à demi délibérée est privée de cette attention et de cette fermeté du jugement, alors même qu'il s'introduit en elle quelques discours...
>
> On remarquera que cette conclusion n'atteint en rien la doctrine des péchés d'ignorance, et que l'imparfaite considération actuelle, non plus que le défaut de toute considération actuelle, n'emportent pas infailliblement l'impuissance de pécher, et mortellement ; qu'elle laisse entière la responsabilité de la délibération interprétative car si l'advertance et la délibération imparfaites dont nous parlons ont été précédées d'une parfaite advertance, grâce à quoi l'on pouvait parfaitement délibérer de l'objet en cause et qu'on ait négligé de le faire, on ne tombe point sous le bénéfice de la conclusion énoncée, laquelle s'entend des cas où, sur l'objet en cause, aucune advertance n'a eu lieu non plus qu'aucune délibération parfaite n'a été possible (col. 229-230).

La question n'est donc pas de savoir comment un *degré* minime de connaissance peut transformer l'advertance imparfaite en advertance parfaite et à quel degré, dans l'échelle de la perfection, s'opère la transformation. Elle se pose tout autrement : quelles conditions générales sont requises dans le domaine de l'intelligence, pour que l'advertance soit parfaite. Tant que ces conditions ne sont pas ou n'ont pas été réunies, l'advertance n'est pas suffisante pour justifier une responsabilité entraînant la perte de la vie surnaturelle ; sitôt qu'elles sont réunies, tout au moins par rapport à un objet déterminé, engageant gravement le salut éternel, l'advertance est parfaite quant à cet objet et entraîne une responsabilité complète. Dans l'hypothèse d'advertance parfaite, le péril d'ordre moral, par rapport à la fin dernière est connu ou tout au moins grandement soupçonné, de telle sorte qu'en poursuivant l'objet mauvais vers lequel il est attiré, l'homme a le sentiment qu'il s'expose au péril d'une malice mortelle et se trouve disposé à l'encourir. Une telle advertance est différente de l'advertance imparfaite, non par le degré, mais par la qualité. Ce n'est pas une « minime » différence de degré qui l'explique ; c'est une différence spécifique, qui intervient pour permettre à l'intelligence de délibérer en connaissance de cause sur l'opposition de l'objet mauvais à la fin dernière surnaturelle.

Et l'on doit en dire autant du consentement qu'apporte la volonté ; même avec une advertance parfaite, le consentement peut manquer de quelque élément qui conditionne la liberté nécessaire pour encourir une responsabilité grave. Tant d'influences, en effet, peuvent s'exercer sur la liberté ! Sans parler des menaces, des promesses, des conseils, des ordres, l'habitude et la passion ne sont-elles pas là, pour intervenir d'une façon souvent fâcheuse ? Mais ici encore, ce n'est pas en ajoutant aux décisions antérieures une « minime décision » nouvelle que la volonté produira le déclenchement libre, responsable de ce que notre consultant appelle « la différence quasi-infinie » dans la faute. Responsabilité et faute graves sont tout autres que les responsabilités et les fautes antérieures légères ou douteusement graves, parce que, dans l'ensemble des conditions favorables ou défavorables qui agissent sur elle, la volonté ayant la possibilité de se libérer des influences néfastes, entend les subir et choisit néanmoins, en connaissance de cause, le parti du mal moral.

* *

Deux remarques avant de terminer.

1° Notre consultant ne semble pas faire une part suffisante aux situations intermédiaires qui séparent l'absence de faute grave et le péché mortel. Tant de fois, dans le passé, l'*Ami* a attiré l'attention des lecteurs sur ce point qui, cependant, aurait pu trouver une place si naturelle dans la consultation qui nous a été envoyée :

> Il est de tradition constante dans l'enseignement de l'Eglise qu'on partage le genre « péché » en deux espèces, ou sous-genres immédiats, suivant que le péché

entraîne ou n'entraîne pas la perte de la grâce sanctifiante : il est dit *mortel* dans le premier cas ; *véniel* dans le second.

Théoriquement, rien de plus clair. Il n'en va pas tout à fait de même dans l'ordre pratique des réalisations subjectives. Sur ce terrain, en effet, s'il est des désordres de la volonté qui sont certainement mortels, et d'autres qui sont certainement véniels, un champ très large reste ouvert, entre ces deux extrêmes, à la catégorie des fautes dont la spécification théologique est douteuse, dont l'on ne saurait dire avec certitude si elles sont mortelles ou vénielles.

Le péché véniel, dans l'échelle ascendante de sa gravité toujours croissante, finit par devenir mortel. Oui, mais quand ? A quel stade de cette progression continue atteint-il la limite au-delà de laquelle ce n'est plus le danger de mourir qui est en jeu, mais la mort même de l'âme qui se consomme ? Il est donc des nuances de gravité variable dans le péché véniel, tout comme dans le péché mortel, et le péché mortel, léger dans le genre mortel, voisine de près avec le péché véniel grave dans le genre véniel, de si près même que la distinction des deux est pour nous indiscernable : c'est le doute *de gravitate ;* doute « objectif » quand il porte sur la matière ou l'objet du péché, doute « subjectif » quand il provient des incertitudes de connaissance ou d'intention du pécheur.

Cette considération, à la fois théorique et expérimentale, se traduit dans la langue courante des théologiens par l'emploi qu'ils font, prudemment d'ailleurs, du mot « grave » au lieu du mot « mortel », lorsqu'ils se trouvent en présence d'une matière assez grave pour entraîner facilement un consentement « mortel », pas assez cependant pour qu'on puisse lui attribuer sans hésitation cette caractéristique. Ils parlent alors de matière grave, de faute grave, sans préciser davantage, laissant aux circonstances qui conditionnent psychologiquement l'acte humain le soin d'accentuer davantage ou d'atténuer, suivant les cas, la note d'immoralité. (Cf. *Ami*, 1929, p. 693-694).

2° A un autre point de vue, l'exposé du consultant renferme peut-être, en certains cas, une part de vérité d'expérience. Parfois, c'est un tout petit excès mal réprimé, une curiosité de peu d'importance, une concession minime faite à la sensualité qui détermine, dans la vie morale, une orientation funeste et coupable. La direction des âmes a permis souvent de faire une telle constatation. Mais cela ne signifie pas que la sainteté s'acquiert uniquement par des différences minimes en plus, et le vice par des différences minimes en moins ; il y a bien cela, si l'on veut examiner les choses un peu superficiellement ; mais à l'intérieur de l'âme, la sainteté requiert, en plus de cette progression quasi insensible dans le bien, la détermination prise, d'une façon ferme et continue, de persévérer avec la grâce de Dieu. La vie de péché est bien une descente insensible sur la pente du mal ; mais c'est aussi, d'une façon volontaire et déterminée, la décision de résister de plus en plus à la grâce divine et de persévérer dans une voie qu'on sait conduire à la perte de la vie éternelle. Dans les deux cas, les « minimes décisions » en plus ou en moins, font place à des états d'âmes bien différents, l'état du saint qui sait et veut le bien, l'état du pécheur qui veut le mal en connaissance de cause. Entre les deux s'étale toute la gamme des ignorants, des faibles, des hésitants, de ceux qui savent et ne veulent pas, de ceux qui veulent et ne savent pas.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Dom Aloïs VAN ETTE. — **Les Chanoines Réguliers de saint Augustin.** — In-8 (14 × 22), 170 p., 350 fr. — Abbaye de Beauchêne, Cerizay (Deux-Sèvres). 1953.

Voici une histoire de l' « Ordre canonial de saint Augustin », avec tout ce que cela comporte de dates, de noms, de références, d'efforts pour interpréter les textes dans leur véritable sens. Rien ne paraît avoir été négligé, à ce sujet, par l'A. dans le but de faire comprendre comment son Ordre n'est pas né comme les autres d'un fondateur bien connu mais se trouve être le « résultat de la stabilisation, de l'organisation, un peu primitive, de la vie commune du clergé diocésain » (p. 9), sous l'influence de plusieurs évêques, notamment de saint Augustin ; comment ensuite, à chacun des trois grandes époques entre lesquelles il partage son histoire (de l'origine au XIV^e^ s., du XV^e^ au XVIII^e^ avec les premières congrégations au XV^e^ et au XVI^e^ et les congrégations modernes au XVII^e^ et XVIII^e^, les « temps modernes » avec insistance sur la congrégation du Latran) il y eut toujours, sous des formes variables, floraison, décadence ou difficulté, puis restauration, l'apogée se situant au XIV^e^ s., sous l'impulsion de Ruusbroec le mystique. Si bien qu'on sent à quel point le clergé a éprouvé le besoin d'être soutenu à travers les siècles par cette grande idée de l'alliance d'une vie active à une « vie commune » (c'est-à-dire allant plus loin que la « vie communautaire », l'abandon de ses biens étant sanctionné par un vœu explicite ou implicite). On n'est alors nullement surpris de la conclusion :

« Nous prétendons que cette vie commune est la solution idéale aux problèmes posés par l'isolement du prêtre de paroisse. L'expérience a prouvé abondamment combien il est difficile d'organiser une simple vie communautaire, combien de conflits naissent, malgré la bonne volonté des membres, de l'absence de règles fixes et de la précarité d'un renoncement à la propriété personnelle qui, somme toute, n'a rien d'obligatoire et reste toujours révocable.

« On dira : ces règles on peut les créer. D'accord, mais pourquoi chercher plus loin, quand la vie commune proprement dite dans un institut religieux fournit une organisation toute faite ?

« En conséquence, nous restons convaincu que la formule « chanoine régulier », aujourd'hui comme dans les siècles passés, reste la vraie solution pour celui qui veut se consacrer au ministère paroissial, tout en se donnant à Dieu dans la vie commune, réalisable seulement par la profession religieuse » (p. 162).

A condition d'écarter tout exclusivisme, les prêtres pourront s'inspirer de l'esprit qui anime ces pages pour s'entr'aider dans la recherche d'une vie de plus en plus sainte et apostolique.

Joseph HENRI, C. M. — **Silhouettes et esprit de saint Vincent de Paul.** — In-8 de 124 p., 350 fr. — Paris, Œuvre du B. Perboyre (95, rue de Sèvres), 1954.

Cette nouvelle Vie de saint Vincent a été écrite pour la jeunesse, mais intéressera beaucoup d'autres. Le récit est basé sur les travaux du P. Coste et de Mgr Calvet ; il nous donne volontiers des extraits de documents émanant de la plume du saint, ou même de ses contemporains. Une illustration très abondante et de très bon goût est due à Sœur Marie de Jésus, des Sœurs Bernadettes de Thaon-les-Vosges.

L'ouvrage décrit l'activité du Saint : 1. de l'enfance à l'âge mûr ; 2. dans la fondation de la Mission ; 3. dans son action en faveur du clergé, surtout par l'œuvre des séminaires et les conférences ; 4. dans l'institution des Filles de la Charité, et 5. des frères coadjuteurs. Les trois derniers chapitres rappellent les derniers jours du Saint, définissent l'esprit qui anime ses enfants, décrit leurs développements actuels et leurs espérances d'avenir.

Cet ouvrage a sa place partout et dans tous les milieux. Il est appelé à faire beaucoup de bien.

Une moniale française. — **Edith Stein. — In-12 de 222 p., 480 fr. — Paris, Ed. du Seuil, 1954.**

Edith Stein naquit à Breslau (Silésie) en 1891, de parents israélites commerçants. Orpheline de père à deux ans, elle fut élevée par une mère énergique, cultivée et de foi profonde. Douée d'une intelligence exceptionnelle, elle fit de brillantes études au lycée puis à l'université de Breslau. Elle suivit d'abord les cours de psychologie expérimentale, puis se passionna pour la phénoménologie de Husserl, où elle découvrit l'erreur du kantisme et la solidité du réalisme. Les circonstances l'amenèrent à rejoindre ce philosophe à Göttingen, en 1913. Elle devint bientôt son élève préférée ; puis il la traita comme sa fille et en fit son assistante. Elle trouva autour du philosophe un groupe d'intellectuels très ouverts à tous les systèmes, et même à la religion catholique ; plusieurs d'entre eux (Reinach, Max Scheler, etc.) devaient bientôt se convertir. C'est seulement alors qu'elle commença à admettre l'existence de Dieu et à être attirée par le monde de la foi. En 1921, elle lut la vie de sainte Thérèse d'Avila et se convertit. Son baptême fut le point de départ d'une ferveur sans cesse grandissante. Son directeur lui déconseillant l'entrée en religion, elle enseigna pendant huit ans chez les Dominicaines de Spire. Entre temps elle s'initiait à saint Thomas, continuait ses travaux de philosophie, et prononçait des conférences de plus en plus remarquées. Malgré ces succès, toujours humble, assoiffée de silence, elle passait des heures entières en adoration devant le Saint Sacrement, et « reçut des grâces mystiques authentiques ». Extrêmement dévouée et charitable, elle se dépensait sans compter auprès de ses élèves et des pauvres.

En 1932, sur le conseil de son directeur, elle accepta une chaire de pédagogie à la faculté de théologie de Münster. Elle obtint enfin la permission d'entrer au carmel de Cologne en 1933, et reçut le nom de Sœur Bénédicte de la Croix. Elle s'adapta avec joie et simplicité aux mille détails pratiques de la vie religieuse, mais son Provincial lui favorisa le temps nécessaire pour la continuation de ses travaux. Fuyant la persécution nazie, elle se réfugia au Carmel d'Echt, en Hollande, en 1938. Au moment où elle cherchait un refuge plus sûr en Suisse, en 1942, les évêques hollandais protestèrent contre les massacres des Juifs. En représailles la Gestapo captura les religieux et religieuses israélites, parmi lesquels Edith Stein, qui mourut dans la chambre à gaz d'Auschwitz (Silésie) le 9 août de la même année.

La présente biographie utilise les documents déjà publiés sur Ed. S., notamment la première Vie écrite par la Prieure de Cologne. Elle y ajoute les renseignements fournis par ses amis et parents survivants. Elle décrit les milieux où elle vécut jeune fille et, en plus de l'analyse de ses œuvres, cite de longs extraits de ses notes inédites ou de témoignages à son sujet. Cette œuvre consciencieuse et objective sera appréciée des lecteurs instruits : ils aimeront à voir en Ed. S. un beau modèle de vertus tant naturelles que surnaturelles, une vocation philosophique exceptionnelle chez une femme, un attachement inébranlable à son peuple, et une vie sacrifiée sans regrets au service de Dieu et des âmes.

Gaëtan BERNOVILLE. — **Une fondation sous la Terreur : René Bérault et Anne de la Girouardière, fondateurs de l'Institut des Filles du Sacré-Cœur de Marie. — In-8 de 224 p., 450 fr. — Paris, Grasset, 1954.**

René Bérault, né en 1728, était nommé curé de Baugé, dans l'Anjou, à 27 ans. On le considérait comme le « premier prêtre du diocèse ». Doué de grandes qualités, il imposait à tous par sa science théologique et sa charité héroïque. Les incurables de sa ville lui étaient spécialement à cœur. Précisément, en 1782, les circonstances l'amenèrent à prendre comme collaboratrice Anne de la Girouardière, née en 1740, remarquable par ses vertus, son don de commandement, son rayonnement affectif et sa générosité sans bornes. Il ne devait pas tarder à la mettre à la tête d'un Institut nouveau chargé des incurables.

Ayant refusé de prêter serment à la Constitution civile du Clergé, il fut emprisonné à Angers. Délivré par l'armée vendéenne, il se réfugia à l'Hospice fondé par lui et y mourut au bout de deux ans, en 1794. Il fut enterré en secret dans le chœur de la chapelle.

Pendant toute cette époque troublée, la Supérieure fut merveilleusement à la hauteur de sa tâche. Les relations qu'elle sut se ménager parmi les autorités de la ville, son don de sympathie, son sang-froid, et à coup sûr une miraculeuse protection de Dieu l'aidèrent à faire de sa Maison une oasis de paix où le culte ne fut jamais interrompu et où prêtres et religieuses insermentés trouvèrent toujours refuge.

L'hospice existe encore ; les anciens locaux ont été conservés intacts ; la fondactrice y mourut en 1827, 6 ans après avoir obtenu de Rome l'approbation de son Institut. Celui-ci a essaimé au XX^e^ siècle en Espagne et à Berk-Plage.

Tel est le sujet de ces pages. L'auteur fait revivre avec son talent habituel une période tragique, fertile en événements extraordinaires et en personnes héroïques. On y admire spécialement une Sœur converse pleine d'entrain et d'audace, qui avait ses entrées partout au plus fort de la Terreur, et rendit d'immenses services à sa communauté et aux prêtres réfractaires. Les lecteurs de tous les milieux trouveront là à la fois un récit très intéressant et une leçon de courage et d'édification.

M. ZALBA, S. J. — **Theologia moralis fundamentalis. — In-8 de XXVIII-960 p. ; relié toile, 90 pesetas ; rel. peau, 130 pes. — Madrid, La Editorial catolica (Alphonso XI 4 ; Apartado 466), 1952.**

Une collection très importante est en cours de publication à Madrid. Elle est reconnue « d'intérêt national » par le pouvoir civil. La direction en est confiée au personnel directeur et enseignant de l'Université de Salamanque. Le but est de mettre aux mains des catholiques espagnols « des instruments essentiels pour sa formation intellectuelle » consistant en ouvrages solides, édités avec soin, d'un prix modéré, pouvant constituer une bibliothèque cohérente et complète, répondant aux exigences de notre époque. Depuis sa fondation en 1944, 93 volumes in-8 sont déjà parus et leur valeur a assuré le très brillant succès de cette entreprise. Classiques, historiens, poètes, mystiques, etc., sont mis à la portée des Espagnols, en leur langue. On n'hésite pas à publier même des textes en latin, par exemple la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin. Une théologie dogmatique en latin (3 vol.) paraissait récemment. Et voici que sort des presses également en latin, une *Theologiæ Moralis Summa*, composée par les PP. Regatillo et Zalba, S. J., professeurs à l'Université pontificale de Comillas (prov. de Santander, Espagne) ; nous avons sous les yeux le premier volume, dont le P. Zalba est l'auteur.

Ce gros volume de près de mille pages est destiné

principalement aux étudiants des séminaires et des facultés de théologie, ainsi qu'à leurs maîtres. Du livre classique, il a l'ordonnace habituelle, les divisions d'une habile typographie impose à l'œil avant de les proposer à la raison et à la mémoire. Le texte même du cours est imprimé sur trois sortes de caractères, indiquant ainsi à l'étudiant le degré d'importance que l'auteur attache à chaque développement. Les notes sont très abondantes. La bibliographie mérite une mention spéciale. Elle est étendue et pourra être tenue à jour dans les éditions futures que ce volume ne manquera pas d'avoir. Elle est aussi très actuelle ; et surtout elle est placée, non pas seulement en tête du livre ou des chapitres, mais à propos des problèmes particuliers soulevés dans l'exposé : on sait ainsi, sur une question quelconque, où ce point de doctrine a été explicitement traité par tel ou tel auteur ancien ou contemporain.

Dans ce volume, on trouve 1° la théologie morale fondamentale et 2° le début de la théologie morale spéciale.

La première comprend six traités : 1. la fin dernière (p. 34-66) ; 2. les actes humains (p. 67-240) ; 3. la conscience (p. 241-714) ; 4. les lois (p. 331-596) ; 5. les péchés (p. 597-714) ; 6. les vertus en général (p. 715-738). La théologie morale spéciale étudie 1. les vertus théologales (p. 739-931) et 2. les vertus morales (p. 932-946). Une table analytique très détaillée (p. 947-965) complète le bref *Index generalis* placé en tête du volume (p. IX-XV) où il est suivi d'une bibliographie générale (p. XXI-XXVI). Il est à souhaiter que les nouvelles éditions y ajoutent une table onomastique, une table des textes scripturaires et (surtout pour les deux volumes suivants) une table des canons cités et expliqués.

On aura remarqué la place très réduite donnée au traité des quatre vertus cardinales et des vertus annexes. En réalité, cette part importante de la théologie morale (contrairement au plan de saint Thomas, mais conformément au plan de saint Alphonse) sera étudiée à l'occasion des commandements (2^e^ volume). L'auteur a conscience des inconvénients de ce déplacement et de ce morcellement, et c'est pour y remédier dans la mesure du possible qu'il a placé ici un bref aperçu du traité des vertus morales, en priant l'étudiant de s'y reporter fréquemment dans la suite de son travail.

Fidèle à s'inspirer de la réaction moderne qui ne veut pas voir dans l'étude de la théologie morale, uniquement ou principalement, la détermination de ce qui est péché, mais avant tout l'enseignement de ce qui est requis pour le progrès dans l'acquisition positive de la sainteté au moyen de l'observation filiale des commandements divins, le P. Zalba n'hésite pas à pénétrer sur le terrain de la théologie spirituelle, du moins ascétique. Ainsi faisait saint Thomas, qui résorbait dans la théologie morale, précisément en étudiant en détail les vertus, ce qui a été dissocié par la suite pour devenir la théologie ascétique et mystique. Le P. Zalba, qui n'a pas adopté ce plan de saint Thomas, y remédie ici encore en donnant des conseils ascétiques quand l'occasion s'en présente ; tel, par exemple, son développement sur la manière de résister aux tentations (p. 697-701).

La théologie morale catholique admet, depuis toujours, les atténuations et même les suppressions de responsabilité chez les sujets atteints de troubles mentaux. La médecine et la psychologie moderne ont examiné et catalogué ces troubles en appréciant leur influence sur l'imputabliité de l'acte humain. Notre auteur, en des pages denses et fermes (p. 137-149), fait une bonne étude, accompagnée de références utiles, sur ces « obstacles pathologiques à l'exercice de la liberté » et les fait suivre de précieuses indications pour la pastorale.

Sur un tout autre terrain on retrouve son souci de répondre aux préoccupations actuelles. A propos de la correction fraternelle (p. 881-887), il insère (p. 887-892) une mise au point des principes qui ont présidé à la naissance et qui doivent guider la mise en pratique de l'Action Catholique ; il ne s'interdit pas quelques critiques sur la précipitation de certains à se jeter dans l'action sans vouloir réfléchir sur les principes que rappellent cependant avec insistance les enseignements pontificaux.

Cette présentation un peu longue d'un ouvrage qui veut être un manuel pour étudiants était nécessaire, vu l'importance, la qualité, la nouveauté de ce travail. Sans doute il reste perfectible et son plan ne satisfera pas tout le monde. Mais il prend place parmi les meilleurs traités modernes. Sa parution dans la collection dont il fait partie permet d'augurer, avec d'autres signes récents, que les études théologiques en Espagne sont en passe de retrouver le magnifique élan qui la portèrent si haut au temps des grands auteurs des XVI^e^-XVIII^e^ siècles.

Jacques LECLERCQ. — **Le Problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e^ siècle.** — In-8 de 54 p. — Paris, Tournai, Casterman, 1954.

L'auteur se propose « de chercher du point de vue humain les motifs de la foi, les mobiles conscients et raisons humaines de croire » (p. 7) « pour mettre au point, en fonction de notre temps, la manière dont le christianisme se présente à l'esprit » (p. 15).

La brochure comprend cinq chapitres : I. *Aspects de l'incroyance et retour à la foi.* — II. *Psychologie de la foi.* — III. *Foi et dispositions morales.* — IV. *La foi et la méthode scientifique.* — V. *La foi du chrétien de naissance.*

Tout le monde admettra avec l'auteur que « le chrétien doit veiller à ce que sa foi reste intellectuellement au niveau de l'ensemble de sa vie intellectuelle » (p. 80) et aussi que la personne du Christ constitue un motif de crédibilité pleinement valable. Mais on regrettera la confusion qui est à la base de la brochure et en fausse les perspectives, confusion entre la foi et la crédibilité, le motif de la foi et les motifs de crédibilité.

Il y a aussi à déplorer une série de jugements sommaires.

1° L'auteur s'en prend à l'Apologétique moderne, dont il brosse une caricature (p. 25) afin de mieux l'accabler et à quoi il propose de substituer ce qu'il appelle : « l'expérience vitale » (p. 20, 27, 29, 37, 39, 79).

2° Il minimise l'efficacité apologétique du miracle, sans tenir suffisamment compte, à notre avis, de l'enseignement du C. du Vatican et du Serment antimoderniste (Denz.-Bann. 1790, 2145), ni de la valeur démonstrative reconnue au miracle par Notre-Seigneur lui-même. Aux remarques qu'il propose dans les pages 23, 26, 67, il suffit d'opposer : Mt., IX, 6 (Paralytique), XI, 21 (Corozaïn), Jo., I, 50 (Nathanael), II, 11 (Cana), III, 2 (Nicodème), XI, 13, 16, 33 (Aveugle-né), X, 42 (Lazare) et aussi Jo., V, 36 ; X, 25, 37, 38 ; XIV, 12 ; XV, 24, sans oublier la valeur décisive pour N.-S. du signe de Jonas, c'est-à-dire de la Résurrection, Mt., XII, 39 et XVI, 4.

3° Il affirme qu' « au Moyen âge il était sans doute possible d'avoir l'impression que la foi et la vie correspondent à des problèmes différents... ; le problème de la foi était uniquement un problème intellectuel de reconnaissance de la vérité... Vie et foi font un ; si on a pu les croire séparables, c'est une déviation de la conscience chrétienne... » (p. 76). Quelle époque a-t-il en vue, quand il s'insurge contre « le mépris de l'incroyant qui était à peu près de règle dans le passé ? » (p. 43).

4° Il condamne les « procédés rationnels à base de raisonnement » (p. 8, 24, 26, 67), reste de « ce rationalisme des XVII^e^ et XIX^e^ siècles qui s'est maintenu dans des milieux conservateurs, le conservatisme de l'intel-

ligence étant encore pire que celui des coutumes » (p. 25) ; et sous prétexte que l'adhésion à la vérité se trouve dans de nombreux cas conditionnée par les dispositions de l'âme « comme la philosophie chrétienne l'a toujours enseigné » (Encycl. *Humani Generis*), l'auteur parle trop légèrement des preuves de l'existence de Dieu (p. 46, 47), en dépit de l'enseignement traditionnel et des déclarations de Pie XII du 22 novembre 1951.

5° Il nous parle aussi des chrétiens de tradition, de naissance, d'éducation qui « ont parfois l'esprit plutôt embarrassé qu'éclairé par l'enseignement du catéchisme » (p. 31) et de ces jeunes gens qui « sortant des études où, pendant dix ans, ils ont eu des cours de religion, connaissent... la liste de toutes les catégories de péchés, mais sont incapables de dire en quoi, exactement, consiste le christianisme » (p. 28, 29).

Il est affligeant de voir ressasser avec complaisance de pareilles pauvretés, en prétendant les justifier au nom d'un retour à l'Evangile (p. 8, 24, 27, 65, 76), à la Tradition primitive (p. 9), ou à la Tradition la plus authentique de l'Eglise (p. 64).

Le problème de la foi au xx^e siècle a été souvent abordé par Pie XII, mais en d'autres termes et avec un tout autre poids.

Ivan KOLOGRIVOF, S. J. — **Le Sacrement d'unité et de vie.** — **In-8 (13 × 20), 64 p., 180 fr. —** Paris, Casterman, 1954.

L'auteur expose en huit chapitres, courts mais denses, les fondements doctrinaux de la dévotion au Saint-Sacrement. Il prend pour base l'idée du Sacrifice (chap. II), dont il fait l'application au « Sacrifice Magnanime » de Jésus-Christ (chap. III). — Il établit ensuite que la Messe est « Notre Sacrifice ». Par elle, nous nous approprions le Sacrifice unique de Jésus-Christ en offrant à Dieu, comme nôtre, la parfaite oblation par laquelle le Christ s'est offert à son Père une seule fois et pour toujours (chap. IV). La Communion prend tout son sens à titre de repas sacrificiel, comme participation à la Victime du Sacrifice. Ainsi, 1° elle assure notre union vitale avec Dieu, dont elle est pour ainsi dire « la Sainte Table » (chap. V) ; 2° elle assure encore, « Pain de l'Unité », l'union de tous les fidèles dans le Christ (chap. VI). De là découle manifestement la nécessité de la communion (chap. VII). L'exposé se termine par l'étude de trois actes de la piété eucharistique : préparation à la Communion, action de grâces, visite au Saint-Sacrement (chap. VIII).

Les formules heureuses abondent, par ex. celle-ci : « Par le sacrifice nous devenons *un* avec le Christ comme Prêtre ; par la Communion, nous devenons *un* avec le Christ en la gloire de son immolation. » — Signalons aussi des textes patristiques particulièrement expressifs, notamment celui de Saint Basile, p. 29 et celui de Siméon Métaphraste, p. 50.

L'auteur s'est visiblement inspiré de la doctrine du *Mysterium Fidei* du P. de la Taille ; il l'a excellemment monnayée pour ses lecteurs. Dans une courte introduction, il dédie ces pages aux hommes et aux jeunes gens ; nous souhaitons qu'ils soient nombreux, les uns et les autres, à venir y alimenter leur foi et leur piété, et aussi que soient nombreuses les femmes et les religieuses qui voudront bénéficier de cet exposé clair, solide de la dévotion au Saint-Sacrement. Les prêtres eux-mêmes trouveront là un modèle de présentation de la doctrine eucharistique.

R. P. M. TREMEAU, O. P. — **Pédagogie catéchistique : Précis de catéchistique.** — **In-8 de 278 p.,** 250 fr. (port, 30 fr.). — Langres, Bureaux de l' « Ami du Clergé », 1954.

Ceux de nos abonnés qui reçoivent la partie *Prédication* n'ont pas besoin qu'on leur présente ce « précis », qui contient les « causeries de pédagogie catéchistique » parues ici en 1953. Pour les lecteurs de la seule partie doctrinale, signalons que ces pages sont une synthèse succincte et pratique des découvertes les plus importantes, parfois géniales, faites ces dernières années par des catéchistes bien connus, tels que MM. les chanoines Boyer et Quinet, M. Colomb, P. S. S., M. l'abbé Rétif, le R. P. Ranwez, Mesdames Marie Fargues, Damez, Lubienska de Lenval, M^{lle} Derkenne, etc., sans compter d'autres collaborateurs d'excellentes revues telles que la *Documentation catéchistique*, *Catéchistes*, les fiches de Strasbourg, *Vérité et Vie*, *Lumen Vitæ*, etc.

Ouvrages et revues ont été constamment utilisés, avec références continuelles permettant de s'y reporter à volonté. Après deux chapitres sur la formation intellectuelle et morale du catéchiste et quatre sur les méthodes actives scolaires qui sont en partie à l'origine du renouveau catéchistique contemporain, les grands procédés de formation chrétienne sont ensuite présentés, expliqués et appréciés ; tels sont : l'initiation à la prière, l'éducation morale, l'ambiance, le rôle du milieu social, le recours à la Bible et à la Liturgie, l'adaptation à la psychologie de l'enfant, travaux manuels, jeux, dessin, chant, mime, devoirs de catéchisme, travail individualisé (au moyen de fiches), tests de contrôle.

Une telle synthèse n'existait pas jusqu'à ce jour. Elle permettra aux catéchistes, prêtres et laïcs, de se reconnaître dans la floraison extraordinaire récemment parue sur ce sujet, et de donner aux enfants de nos catéchismes une formation profonde qui leur évitera de faire de leur « Communion solennelle » ce qu'on a justement appelé (pour bien des cas) une « apostasie solennelle ».

N. B. — Quelques lapsus ont échappé à la vigilance des correcteurs. Ainsi, p. 63, lire : importance *absolue*, et non « relative » ; p. 247, lire : *profil* psychologique, et non « profit ».

Y. et E.-R. LABANDE. — **Naples et la Campanie. — In-8 (17 × 23), 230 p. Coll. « Les beaux pays ». — Paris et Grenoble. Arthaud,** 1954.

Voir Naples et mourir, dit le proverbe, et ce livre ne fera que confirmer encore le lecteur dans ce désir.

Le texte, assez bref, explique les beautés de la ville de Naples et de son Musée National, des hauteurs qui les entourent : de Capodimonte, de la Chartreuse de San Martino, transformée en partie en musée, du Pausilippe. Il fait apprécier les grandes œuvres artistiques de la Campanie intérieure : de Capoue, Bénévent et Caserte ; il décrit les paysages étranges des champs phlégréens, peuplés par l'imagination des Anciens de thèmes opprimants et chargés de souvenirs classiques ; le Vésuve enfin, avec ses deux victimes, Pompeï et Herculanum ; Pæstum, la presqu'île de Sorrente et les îles d'Ischia, de Procida et de Capri.

Mais, comme pour tous les autres livres de cette séduisante collection c'est surtout l'illustration qui fait son charme : par son abondance (173 héliogravures), sa variété, sa qualité artistique, elle gravera dans l'esprit le souvenir d'un pays sur lequel la France exerça son influence par la dynastie angevine, par l'éphémère République Parthénopéenne, par les Bourbons et enfin les Bonaparte.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 13 julii 1954

G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)